



藏传佛教「五部大论」系列·中观

中观庄严论释



全知麦彭仁波切（著）

索达吉堪布（译讲）

中国文史出版社



揭秘中观与唯识互不相违的第一宝典

《中观庄严论释》为佛学五部大论之中观学，具有重要价值。

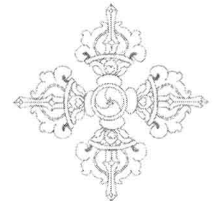
本书由索达吉堪布经多年精心翻译而成，并细致讲解。

开显一切法无自性，犹如影像。

欲具备智慧者必不可少的殊胜宝典。揭示了中观与唯识互不相违的密意，

并指明“在名言中唯识最胜，在胜义中中观为尊”的观点。





藏传佛教『五部大论』系列·中观

中观庄严论释

上册

全知麦彭仁波切〔著〕

索达吉堪布〔译讲〕



中国文史出版社

图书在版编目(CIP)数据

中观庄严论释：五部大论之中观：全2册 / 索达吉堪布著. — 北京：中国文史出版社，2014.1

ISBN 978－7－5034－4582－8

Ⅰ. ①中… Ⅱ. ①索… Ⅲ. ①中观派－研究 Ⅳ. ①B946.9

中国版本图书馆CIP数据核字(2013)第304055号

责任编辑：曹　岚

封面设计：山川出品

出版发行：中国文史出版社

网　　址：www.chinawenshi.net

社　　址：北京市西城区太平桥大街23号　邮编：100811

电　　话：010—66173572　66168268　66192736（发行部）

传　　真：010—66192703

印　　装：河北新华联合印刷有限公司

经　　销：全国新华书店

开　　本：880毫米×1230毫米　1/32

印　　张：41.25

字　　数：785千字

版　　式：2014年2月北京第1版

印　　次：2014年2月第1次印刷

定　　价：88.00元（上下册）



序

许多人常把"藏传佛教"与"密宗"混为一谈，殊不知后者只是前者的一部分。除了密宗，实际上，藏传佛教中还有显宗庞大的修学体系，其核心即是闻名遐迩的五部大论：戒律、俱舍、中观、因明、般若。

戒律，简单地说，就是怎样做个好人。所有"善"的教育，乃至起心动念、一言一行，无不包含其中。

俱舍，涵摄了生物学、天文学、地理学等丰富知识。

因明，又称佛教逻辑学。它通过严谨、透彻的推理，开启智慧、明辨是非，有助于生起理证的智慧。

中观和般若，是对物质世界与精神世界的本质加以探索，前者研究的是宏观世界，后者则是微观世界。

藏地不管是哪个教派的寺院，只要稍具规模、比较正规，都会长年如一日地教授这种佛法教育。几乎每位藏族僧侣，一生中均需对此反复学习。

精通五部大论，大约要10～20年的时间。完成学业后，即可对佛法通达无碍，生起不随他转的信心。然而，遗憾的是，如此珍贵传统在其他地方极为罕见。为使汉地佛子深入了解佛法，1998年起，我发愿将五部大论翻译成汉文，并用汉语逐一讲解。

在此过程中，有人将我传讲的内容，根据录音做了整理。我本人十分感激，但由于事情繁多，无法抽出时间仔细校对，

书中或有不严谨之处，在此向大家致以诚挚的歉意。

历史上，藏文版五部大论的讲解、注疏，不胜枚举，而汉文版的可谓前所未有。这套系列丛书，也许对你学习显宗教法能提供一点帮助。有了这个基础，再修密法就比较方便了。

索达吉于柬埔寨吴哥窟

2013年11月15日

目录　　Contents





顶礼本师释迦牟尼佛！

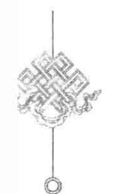
顶礼文殊智慧勇士！

顶礼传承大恩上师！

无上甚深微妙法，百千万劫难遭遇，

我今见闻得受持，愿解如来真实义。

为度化一切众生，请大家发无上殊胜的菩提心！



第一　所说支分

Chapter 1

现在准备开讲静命论师所造的《中观庄严论》[①]。

《中观庄严论》是中观自续派和中观应成派总的庄严的一部大论典，注释由全知麦彭仁波切撰著。这次我们所宣讲的，主要是麦彭仁波切的《中观庄严论释》，也叫做《文殊上师欢喜之教言》。

首先看《中观庄严论》的题目。所谓的“中观”，有文字中观、基中观、道中观、果中观；或者将其解释为“般若波罗蜜多”。般若波罗蜜多的含义，通过弥勒菩萨和龙猛菩萨的智慧可以开显，其中，直接含义以龙猛菩萨的《中观六论》进行解释；隐义或间接含义，则以弥勒菩萨的《现观庄严论》或《宝性论》来解释。

现在我们所讲的范围，主要是从般若波罗蜜多直接的角度而言。宣讲佛陀智慧波罗蜜多究竟密意的论典，有龙猛菩萨的《中观六论》以及后来的许多中观论典，在所有的这些论典中，《中观庄严论》被称为所有自续派和应成派的庄严。

① 此《中观庄严论释》，2005年5月至2006年5月期间，索达吉仁波切于喇荣五明佛学院传讲。

这里的“庄严”，有自性庄严、装饰庄严[1]、开显庄严几种。中观远离一切戏论的本来意义，就是自性庄严；对此本来意义，通过各种推理进行严饰，叫做装饰庄严；中观原有的、隐藏的意义，通过不同的教证、理证开发出来，叫做开显庄严。就像一个人的身相非常美观却开显不出来，可以依靠明镜照出他本来的庄严面目一样。中观自性庄严的本来含义，通过这部论典，在世人面前完全可以开显出来，让无数的智者生起欢喜之心，因此，也可以将其称为庄严。

庄严的意思即是装饰、严饰。它为什么会成为中观的严饰呢？因为这部论典已经解释了中观自续派的一切观点，又解释了中观应成派的一切观点。总的来讲，它已经成为所有中观的开显者，所有中观的庄严。比如，珊瑚等装饰品系带在人的身上时，会使此人显得更加庄严，这就是所谓的美观庄严；有了明镜或者望远镜，原来看不到的东西，通过这种仪器完全能看得出来，叫做开显庄严。也就是说，依靠这部论典，完全能通达释迦牟尼佛所讲第二转般若法门的究竟意义。而具足断除人们相续中的烦恼障和所知障以及从轮回中获得救护两种作用的善说，则被称之为“论”。这就是所谓的“中观庄严论”的含义。

“文殊上师欢喜之教言”，文殊上师是指麦彭仁波切的金刚上师——蒋扬钦则旺波。后面结文的小字也明显讲到，当时蒋扬钦则旺波拿出了印度和藏地的很多讲义，让麦彭仁波切一定要给《中观庄严论》写一部注释。麦彭仁波切根据金刚上师的教言，按照金刚上师的吩咐写下这部注释。后来，交给他老人

① 装饰庄严，也叫做美观庄严。



家的时候，蒋扬钦则旺波非常欢喜。正因为使金刚上师生起极大的欢喜心，并且宣说了中观方面的殊胜教言，由此才称之为"文殊上师欢喜之教言"。

这部《中观庄严论释》写完以后，麦彭仁波切特意给蒋扬钦则旺波的侍者捎去一封信。这在麦彭仁波切著作中是没有的。去年，一位道友找到了这么一封信。在这封信中，对于麦彭仁波切如何依上师吩咐，把《中观庄严论释》自始至终全部圆满的道理讲得非常清楚。以后方便的话，我们可以把这封信翻译出来。从这封信里面可以了知，麦彭仁波切撰写这部论典的目的是什么呢？就是为了使他的上师欢喜。最后确实是，蒋扬钦则旺波显现上的确非常欢喜。

蒋扬钦则旺波认为，唯独麦彭仁波切具有这种智慧。当时，这部《中观庄严论》，不要说汉地和别的地方根本没有弘扬开来，在藏地很长一段时间内也未能得到弘扬。麦彭仁波切写了这个注释以后，尤其是现在，宁玛巴大大小小的寺院里面，凡是有讲经说法的道场，都要讲《中观庄严论》。

麦彭仁波切的这部论典中，宣讲了很多显宗、密宗以及中观、因明的教言。真正想闻思的人，首先一定要好好地闻思《中观庄严论》，打开自己的思路，然后才能真正趋入佛教的教理大海之中。

从你们个人的角度来讲，应该请求上师三宝加持，在听闻过程中一定要听受圆满。学习《中观根本慧论》时，开始很多人比较精进，但是到了中间，个别业力比较深重的道友已经半途而废了，希望你们千万不要发生这种情况。

有关作者全知麦彭仁波切的生平，因为时间关系不在这里介绍。以前翻译的法王如意宝所写的《全知麦彭仁波切略传》



当中，麦彭仁波切对整个佛教的贡献，他无比的智慧、德学，有关这方面讲得非常清楚，希望你们认认真真地看。

下面讲顶礼句和立誓句。顶礼句中，第一个是对释迦牟尼佛的顶礼句；第二个是对文殊菩萨的顶礼句；第三个是对作者静命论师的顶礼句。

首先是对释迦牟尼佛的顶礼句。

宣说稀有缘起道，无与伦比殊胜者，

令解三有之束缚，佛陀释迦狮前礼。

这个顶礼句是谁作的呢？这不是静命论师作的顶礼句，应该是麦彭仁波切写《中观庄严论释》之前，先给释迦牟尼佛作的顶礼。因为《中观庄严论释》的讲义是麦彭仁波切作的，颂词则是静命论师造的。

第一个是对释迦牟尼佛的顶礼句——“宣说稀有缘起道，无与伦比殊胜者，令解三有之束缚”。讲《中论》的时候，我也三番五次地给大家提过，释迦牟尼佛说法的不共特点在什么地方呢？就是宣说缘起道。

“缘起道”，胜义当中，将万法全部抉择为远离一切戏论；世俗当中，如梦如幻的业因果、前世后世、现在的一切所作所为等完全合理。这种万法的真理，也就是说，胜义当中不成立一切，世俗当中如梦如幻的现象完全成立，这就是所谓的缘起道。在这个世界上虽然有许多学者、智者，但在宣说缘起方面，释迦牟尼佛是无与伦比的，就像群星中皎洁的月亮一样，任何人也无法与之相提并论。

宣说这样的缘起，到底有什么样的意义呢？一切万法的真理，虽然宣说了，但对众生无有利益的话，也不会有多大的作用。但是，这样的缘起道，人们修持、通达以后，无量无边的



众生，可以从三界轮回的苦海中解脱出来、从业和烦恼的束缚中解脱出来，最后获得暂时和究竟的殊胜利益。所以，唯一的释迦牟尼佛，对众生的贡献是最大的、利益最大的。

"佛陀"，藏文中是救护者。《藏汉大辞典》中，救护者和佛陀是一个意思。在这里，将佛陀比喻为释迦狮子，在释迦狮子面前恭敬顶礼！

《般若摄颂》[1] 当中说，山上的大狮子所发出的吼声，令无数的野兽胆战心惊，非常害怕；同样的道理，释迦牟尼佛宣说般若波罗蜜多时，无数外道也是胆战心惊，十分恐惧。意思就是说，就像所有野兽当中狮子是无与伦比一样，所有人类当中，唯一的释迦牟尼佛是人中王、人中狮子。在这样的释迦狮子、释迦佛陀面前，作者麦彭仁波切毕恭毕敬地向他顶礼！

我们曾经提过，麦彭仁波切《中观庄严论释》前面的顶礼句，与《中论》、《六十正理论》、《回诤论》等很多论典中的顶礼句完全相同，全部是从缘起空性的角度赞叹释迦牟尼佛。宗喀巴大师《缘起赞》的第一句以及下面几个颂词，也是从这一角度来作赞叹：释迦牟尼佛唯一的特点就是证悟缘起。

最近，我也问一些道友："学习《中观根本慧论》、《释迦牟尼佛广传》之后，心里有什么样的感应和体会？"很多道友这样讲的："与以前完全不同，现在对释迦牟尼佛有了进一步的认识。世俗方面，佛陀在多生累劫中，为了利益众生，舍弃自己最珍贵的妻子、儿女，甚至自己的身体，这种忘我的精神、利他的精神超越一切；胜义角度来说，依靠《中观根本慧

---

① 《般若摄颂》，也叫做《略般若》或者《小般若》。此经云：如狮栖山无畏惧，震慑群兽发吼声，人中狮子依般若，慑众外道发吼声。



论》所讲的道理，可以了知释迦牟尼佛具有究竟圆满的智慧，并且为众生宣说了这么好的缘起道，对于这一点，确实生起殊胜无比的信心。”

的确如此，从世俗角度来讲，释迦牟尼佛的每一个公案表达出什么样的意思呢？一般的人根本无法与之相比。从胜义角度、抉择万法的真理来讲，佛陀唯一的特点就是宣说缘起空性。

上师如意宝以前宣讲释迦牟尼佛功德的时候也说：我们要掌握这两点，其他的很多事情不是佛陀的特点。佛陀并没有宣说世界上有多少昆虫，一棵树有多少片叶子……《释量论》当中也说：如果佛陀是遍知，世间有多少棵树？每一棵树有多少片叶子？每一片叶子由多少分子、原子组成？……这些方面，释迦牟尼佛并没有分析。释迦牟尼佛的特点不是从这个角度来讲的，唯一的就是缘起空性。所以，宗喀巴大师也是从证悟缘起的角度来赞叹释迦牟尼佛。总的来讲，大家应该通达佛力缘起，尤其这次闻思中观以后，了知释迦牟尼佛的不共特点就是宣说缘起。

法王如意宝以前经常引用这个教证，宁玛巴的很多高僧大德在开讲佛法的时候，就是用麦彭仁波切对佛陀、文殊菩萨、静命菩萨的这几个顶礼句。谛察活佛在学院灌《密意经》的顶时，前面就念这些顶礼句，念完以后给大家灌顶、传法，有这种情况。

第二个是对文殊菩萨的顶礼句。

忆名能毁无始来，长久卧心有暗敌，

仅仅忆念文殊菩萨的名称，无始以来心里面一直沉睡着的、无明愚痴的黑暗的怨敌，全部都会逃离、全部都会自然



离开。

与童语日文殊尊，无二恩师庇护我！

“童语日”，我们经常说文殊菩萨是童子文殊，他的语言，用日轮来比喻。文殊菩萨有很多不同的名称，童子语狮子、童子语日轮……

与文殊世尊无二无别的大恩上师，请庇护我！

麦彭仁波切的上师非常多，其中唯一的根本上师就是蒋扬钦则旺波。很多授记里面说，蒋扬钦则旺波与文殊菩萨无二无别。麦彭仁波切顶礼与文殊菩萨无二无别的蒋扬钦则旺波，加持我！护佑我！

麦彭仁波切作的《八大菩萨传》当中说：文殊菩萨的名称，仅在心里面观想、念诵，也能马上开智慧，可以使无始以来无明的黑暗愚痴全部消失等，这方面的功德讲得非常多。以前，我写过一个《五台山志》，前面引用了很多《八大菩萨传》中文殊菩萨的传记。我们去五台山的时候，法王如意宝讲了文殊菩萨的功德以后，大家都特别想见文殊菩萨，并且每个人发愿念诵一亿遍文殊心咒。法王如意宝每次都讲：念文殊心咒的功德如何，忆念他的功德如何。很多人真是对文殊菩萨生起了极大的信心。

在座的有些人认为：我特别愚痴，一直开不了智慧，怎么办呢？所谓的开智慧不一定马上能实现。但是，如果生生世世不愿意离开智慧的光明，即生中一定要好好念诵文殊心咒、祈祷文殊本尊，也许这一辈子、也许下一辈子，一定会开启自己的智慧。有些道友刚来的时候，确实特别愚笨，但是依靠文殊菩萨的加持，精进修持以后，现在真的已经超越很多人的智慧，这显然是文殊菩萨的智慧融入自己的心。有些人在即生中



就可以开智慧，有些即生中不一定开智慧，但是忆念文殊菩萨具有非常殊胜的功德，依靠他的加持，乃至生生世世，一定会开启自己智慧的大门。

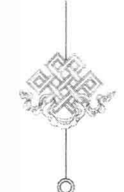
我们在座的人，也是在文殊菩萨无二无别的大恩上师——法王如意宝面前恭敬顶礼！

大概1985年春天，我刚来的时候，得到法王如意宝的一个灌顶之后，上师老人家就在学院里面开始传讲《中观庄严论释》，我真正接触的论著方面的第一部法就是这部论典。后来，法王如意宝传《中观根本慧论释》、《定解宝灯论》、《澄清宝珠论》等几部法时，也传过一次《中观庄严论释》。刚开始的时候，我也是根本不懂，《中观庄严论释》到底在说什么？什么是中观应成派、自续派？第二次传的时候，从道理上有点明白。现在讲《中观庄严论》，还是有一点点把握。虽然不敢说里面的内容讲得比较好，但是在法王面前得受过两次，自己也对这部法非常有信心，平时有些难题也拿来思考过……

我有时也经常想：上师如意宝如果没有摄受这么多弟子，我们今天的这种定解和种信心是根本不可能有的。也许对佛法有一点信心，但与世间的众多信徒一样，只是一种盲目的信心，不一定具有理智的信心。所以，从恩德来讲，整个三千大千世界遍满黄金来供养，也无法报答上师的一分恩德。

所以，我们应该将上师观为文殊菩萨无二无别，以这种定解和信心恭敬顶礼。

一般来说，藏传佛教当中有四种顶礼方式。一种是直接明说的顶礼句，一种是诸佛菩萨护持我、救护我，一种是愿诸佛菩萨战胜一切违缘的顶礼句，还有就是诸佛菩萨赐予我吉祥的顶礼句。这部《中观庄严论释》的前面，第一个是直接明说的



顶礼句，第二个是护持我的顶礼句。

下面对《中观庄严论》的作者静命论师——菩提萨埵作顶礼。在藏传历史上，莲花生大师、国王赤松德赞、菩提萨埵，被称作师君三尊。为什么称为师君三尊呢？菩提萨埵和莲花生大师分别是亲教师和轨范师，所以用“师”字代替；“君”是国王的意思。这三者在藏传历史上，是对整个佛教贡献最大、加持最大的三位上师。

下面采用藏文诗学中的形象化比喻，也就是形象化修饰赞叹静命论师。他是以什么样的方式来赞叹的呢？

邪见暗中各种狡猾伎俩动如闪电恶语舌，

依胜梵王利刃理智斩断蒙文殊剑灌顶者，

令印藏等倚傍我见山峦苯波外道之群兽，

闻名丧胆无所畏惧语狮子尊愿您获全胜！

这里首先从静命论师获得文殊菩萨灌顶的角度来作赞叹。他是怎么样受到灌顶的呢？这个世界上，无数人沉溺在邪见的黑暗当中，以各种各样狡诈的闪电般的恶语欺惑众生。也就是说，这种狡诈的欺骗手段极其快速，而且这种欺骗众生的手段和语言，也是具有技巧性的。麦彭仁波切将这种语言比喻成闪电，以此表明它是极其快速的。

梵天王的利刃，也即梵天宝轮，它不论接触任何东西，全部都会摧毁，全部都会砍断。依靠胜过种梵天王之利刃的智慧，完全可以断掉世间各种各样狡诈语言的舌头。

这种智慧利刃是谁给的呢？文殊菩萨用文殊宝剑亲自为他灌顶，静命论师则获得了胜过梵天利刃的智慧，依此砍断了世间所有的邪说之舌。

此处将静命论师比喻成人间狮子。而藏地、印度、尼泊尔

等地，具有如山峦般强大我见的外道，被比喻成一般的野兽。为什么呢？这些外道，具有常见、断见等无以计数的邪见，但是最根本的，他们没有通达中观所讲的空性正理，具有非常可怕的、严重的我见。具有坚固我见之山峦的外道群兽，听到静命论师的名称以后，全部都非常恐惧。就像雪山狮子发出吼声时，所有的野兽全部胆战心惊；而依靠静命论师你的这种威力，所有的外道全部都会仓皇逃窜。

静命论师和莲花生大师到藏地以后，藏地有一个黑教——苯波教被佛教大部分融合了。有一本历史书——《苯教源流·智者颈饰》[1] 里面讲：静命论师是持邪见、发恶愿的一家人的儿子，苯波教依靠仪轨将他迁往印度。到印度以后，静命怀恨在心，一直精进修学并成为班智达。后来，为了报仇回到藏地，所有的苯波教依靠他的威力全部毁灭。因此，按照苯波教的说法，静命论师不是印度人，而是藏地土生土长的，有这种说法。

对于这一说法，现在的很多藏学研究者根本不承认，因为无有任何依据。静命论师实际就是印度萨霍地方的人，麦彭仁波切在《前译教法兴盛之愿文》中也说："稀奇萨霍堪布之行为，无比具德龙树之见二，钦定双融传承之教规。"静命论师真正的故乡——萨霍，也就是现在的孟加拉国。他的父亲叫做珠拉真，他有三个孩子，大太子叫达玛燃匝，二太子就是菩提萨埵，小公主叫做曼达岡瓦。静命论师长大以后，成熟前世因缘来到藏地弘扬佛法。

---

① 《苯教源流·智者颈饰》：夏尔杂·扎西坚赞著。西藏人民出版社于 1988 年出版。



当然，不同的历史书也有一些不同的说法。比如，藏地古代的历史书说，菩提萨埵在托托日国王时，第一次曾带着梵文的《诸佛菩萨名称经》来到藏地。当时，国王赤松德赞还未出世，他一直等了国王九百年。

根据《莲花生大师广传》记载，国王赤松德赞21岁时，想在桑耶修建藏地第一座寺院——桑耶寺。这时，他想迎请一位世界上无与伦比的高僧大德，他的国师酿·登珍桑波开肉眼智慧，以他的智慧力观察，了知印度东方有萨霍堪布，也就是静命论师。当时，他对国王说："应该迎请静命论师。"国王给了酿·革玛燃匝一升金粉，由两个人陪同前往印度。当时，菩提萨埵正在那烂陀寺当班智达，藏地迎请者到了那里以后，供养金粉并且说："藏地的国王赤松德赞迎请你到藏地弘法利生。"这时，他非常爽快地答应："国王既然这样邀请我，我们有前世的发愿力，我非走不可。"静命论师非常爽快地答应，并随同前往藏地。

到藏地的时候，在藏地的红岩山[①]，国王、大臣还有居民全部去迎接。当时，国王赤松德赞说："我准备在这里修藏地的第一座寺院，请静命论师加持，而且，这里需要举行奠基仪式。"静命论师说："虽然我以菩提心发心，但如此发心到底能否成功也不知道……"当时，藏地的鬼神非常严重，根本无法调伏，静命论师通过智慧观察之后，又让国王迎请莲花生大师。《大圆满前行引导文》中对这段公案有详细描述。

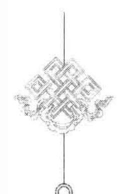
总的来讲，对藏地雪域的佛教贡献最大的，第一个就是静命论师。一方面，静命论师修建了藏地第一座寺院——桑耶

① 红岩山：藏地一座山的名称，位于现在的布达拉宫附近。

寺；另一方面，当时藏地根本没有出家的传统，静命论师来到藏地以后，开始预试七人，使藏地首次出现了出家僧团。所以在人类历史上，尤其在藏地这块土地上，静命论师的贡献非常大。如果当时他没有制定出家轨范，没有修建桑耶寺、弘扬佛法的话，恐怕在座的人也是很难直接或间接遇到现在的藏传佛教。

因此，一般在藏地古老的寺院当中，都塑有莲花生大师、国王赤松德赞和静命论师的三尊像。塑像的传统也各不相同，有些是莲花生大师的像塑在中间，国王和堪布在两边；有些是静命论师的像塑在中间，两边是国王和莲花生大师。一般桑耶寺古老的花纹图案里面，全部是菩提萨埵在中间，两边是国王和莲花生大师。

对静命论师，大家一定要认识。一方面，对作者生起信心是非常有必要的；另一方面，大家对不同的历史应该了知一二，这一点也是非常有必要的。但是有关静命论师在世的时间，很多历史也有不同的说法。有些历史说，静命论师活了900多年。多罗那他的《印度佛教史》基本上不太承认，他说根据无著师徒出世的历史来对照，恐怕没有这么多。现在的有些历史学家通过观察，菩提萨埵可能是公元867年左右降生。不管怎么样，菩提萨埵不论是弘扬中观派还是对藏传佛教的贡献，都是非常不可思议的。



Chapter 2

全知麦彭仁波切所造的《中观庄严论释·文殊上师欢喜之教言》，分初义、论义、末义三个方面，初义也分为对殊胜对境礼敬赞叹、描写立誓、全论内容。前文分别对释迦牟尼佛、文殊菩萨以及本论的作者——静命论师作了顶礼。下面讲麦彭仁波切对这部论著的赞叹，以及通过何种发心来写这部《中观庄严论释·文殊上师欢喜之教言》，也就是立誓言。

彼之妙语精深中观庄严论，
汇聚十万理证江河之大海，
千万胜智龙王游戏之彼处，
劣者我亦满怀喜悦而涉足。

此处主要从《中观庄严论》的功德这一角度进行赞颂，同时也讲到了麦彭仁波切与《中观庄严论》的殊胜因缘。

“彼之妙语”，彼指的是静命论师。静命论师智慧中流露出来的、非常甚深的殊胜善说，就是这部《中观庄严论》。

这部《中观庄严论》就如同汇聚了十万江河的理证大海。为什么犹如大海呢？静命论师智慧中流露出来的这部《中观庄严论》，犹如百川汇入大海一般，将千千万万智者理证智慧的江河，全部汇入《中观庄严论》这一广阔的海洋当中。

大海有什么样的特点呢？在佛教当中，大家一致公认，大海里面有成千上万的龙王和龙宫世界。“千万胜智龙王”，此处



将千千万万的智者比喻成龙王。而《中观庄严论》则是具有无数无边理证智慧的大海，在如此具有深广理证的智慧海洋中，有成千上万的智者欢喜畅游。

“劣者我”，这是麦彭仁波切谦虚的语言。他说：像我这样低劣的人，也是以极大的欢喜心趋入到这种智慧的海洋当中。也就是说，《中观庄严论》是聚集了众多理证智慧的大海，藏地、印度以及汉传佛教的很多高僧大德和智者们，都会在这一智慧的海洋里尽情游泳。麦彭仁波切谦虚地说：我也是满怀欢喜而进入《中观庄严论》这一海洋之中。

《中观庄严论》这部论典的确相当于一大海洋，以前有无数的智者龙王将它作为居住地，尽情享用。现在，我们这些具有传承上师加持的后学者，也应该于其中欢喜遨游，随意享用。

那么，麦彭仁波切对这部论典是如何进行描写的呢？

拥有无等妙慧诸正士，
亦经策励精进方证悟，
不失秉承智者优良轨，
依师宏恩稍析诸法理。

对于《中观庄严论》这部论典，即使拥有无与伦比胜妙智慧的大德们，也需要通过很长时间的精进修持才能证悟。因为《中观庄严论》的意义非常甚深，以前印度和藏地的高僧大德们，也是历尽千辛万苦，通过废寝忘食的精进，才通达了《中观庄严论》究竟、甚深的意义，最终获得了证悟。

麦彭仁波切说：像我这样的人，本来没有能力通达《中观庄严论》的根本含义。但是，我如今不失传承上师的优良传统而能解释这部论典，就是蒋扬钦则旺波为主的大恩上师们的宏恩所



致，是他们的恩德才使我拥有今天的勇气和能力写出这部注释。

麦彭仁波切不论在哪一部论典中，都有一种非常谦虚的语言。关于这一点，我们讲《定解宝灯论》时也介绍过。在这里，麦彭仁波切指出：《中观庄严论》是千万智者通过精进努力才能证悟的。间接地说：像我这样的人，怎么能通达它的意义并写出这么好的注释呢？这与我的传承上师们的加持和恩德是完全分不开的，正是蒋扬钦哲旺波尊者的加持，我才能写出这样一部论典。

这以上已经讲了立誓句的道理。那么，通过这部论典，是如何使正理再次得以弘扬的呢？

车乘道轨胜妙理证火，
虽已暂眠时间怀抱中，
如焚密林于此重复兴，
信口雌黄之众当谨慎。

将唯识宗、中观宗结合并开显宗派祖师们传统深妙法理的这部《中观庄严论》，此处将其比喻成理证之火。如此深妙的理证之火，由于种种原因，暂时已经睡眠于时间的怀抱中。

宗喀巴大师的时候，这部《中观庄严论》在藏地弘扬得非常不错，既有传讲的也有听闻的，还有撰写注释的，比如宗喀巴大师传讲的记录、甲操杰在宗喀巴大师面前听受的笔记，等等。大概600年前，《中观庄严论》虽然在藏地兴盛过一段时间，但因为历史背景等各种各样的原因，在500多年[①]当中，

① 宗喀巴（1357—1419），本名罗桑扎巴，藏传佛教格鲁派创始人。全知麦彭降央南迦嘉措仁波切（1846－1912），莲花生大师曾授记他将成为“弘扬大圆满的太阳”。



几乎没有弘扬开来，这部《中观庄严论》已经暂时睡眠在时间的怀抱中。

如今，就像被焚烧过的密林重新燃烧一样，依靠麦彭仁波切的智慧之火——《中观庄严论释》，使这部论典又重新得以弘扬。在重新弘扬的过程中，世间上有一些信口雌黄的人，可能会随心所欲地散播各种各样的言论，这种人一定要注意，否则你必定会成为众人的辩论焦点。

也就是说，麦彭仁波切以他的智慧之火燃烧密林时，有些野兽如果没有小心，很可能会在熊熊的火焰中失去自己宝贵的生命。同样的道理，在《中观庄严论》再度弘扬、这种理证之火重新燃烧的过程中，世间上的各种邪说、邪见者应当倍加小心，否则我们智慧的宝剑必定会砍断你们的头颅，非常危险。间接来讲，在麦彭仁波切智慧的熊熊烈火面前，不具足教理、没有智慧者很难抵挡。

我等本师真实圆满正等觉释迦佛自从发起殊胜菩提心时起，以浩如烟海般的二资粮彻底净化相续，大彻大悟，已臻究竟。

我等本师释迦牟尼佛在因地时，首先发起无上圆满的殊胜菩提心，然后积累浩如烟海的二种资粮、净化自相续，最后大彻大悟、已臻究竟。真正的尽所有智、如所有智已经达到圆满究竟。

佛陀以其狮吼声令身为外道的大象及群兽胆战心惊，万分恐惧。而佛陀所转无倒开显空性法理之法轮所有纯洁无垢圣教的意趣，通过理证途径引出的就是这部《中观庄严论》，

佛陀发出智慧波罗蜜多的空性狮吼声时，世间上无数的如大象、野兽般的外道们，全部胆战心惊，万分恐惧。而佛陀第



二转法轮——无倒开示空性般若波罗蜜多的纯洁无垢的密意，依靠这部《中观庄严论》完全得以开显。

此论也堪为修成不可夺取的殊胜慧眼并进一步了达诸法如影像等一般在未经观察这一侧面似乎无不存在而真实中无有自性之理、尽断一切烦恼障与所知障最终自在圆满行持二利的诸位学人的无上津梁。

佛陀于世间成佛以后，就开始广转法轮，宣说了空性智慧波罗蜜多的究竟深义——一切万法在世俗中就像影像一样，似乎没有一个不存在的，而实际上，一切法都是无有任何自性的。

依靠这部《中观庄严论》，完全能解释佛陀之密意；依靠这部《中观庄严论》宣说的理证方法，可以使每个人获得不被他转的智慧，修成无与伦比的殊胜慧眼，这就是这部论典最重要的内容。

现在很多人在见解上人云亦云、随波逐流，自己根本不具足不被他转的智慧。因此，对佛陀的密意作进一步的了解就显得尤为重要，那么，佛陀的密意是什么呢？在未经观察的情况下，如幻如梦的现象似乎全部存在；如果详加观察，胜义中，一切万法根本无有微尘许的自性。这就是每位智者所应趋入的无量宫。每一位修行人，如果想通过此法理断除二障，获得圆满正等觉的果位，唯一的津梁、唯一的依靠处就是这部《中观庄严论》。

表面看来，《中观庄严论》当中虽然只有很少的颂词，但的确是难逢难遇、非常殊胜的一部论典。这一点，恐怕闻思过后才会有感觉，刚开始时我作这样的赞叹，你们有些人不一定相信。但是，对于佛陀的无垢教理，并不是依靠别人所说的、



盲目的信心来了知，而需要通过自己真正的智慧才能了达。大家应该清楚了知，真正的修行人必不可少的阶梯，就是这部《中观庄严论》。

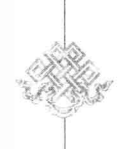
对于如是法理，我本人一方面为了自己串习，另一方面也想到劝勉与我同缘的他众，使之普沾法益因而对此论的意义稍加分析解释。

麦彭仁波切说：真正想通过理证智慧了达释迦牟尼佛所转法轮的究竟意义，必须依靠这部论典。正因为如此，一方面，我本人为了自己串习，生生世世不离如此殊胜的正法；另一方面，也是为了劝勉与自己同缘分的他众，共沾法益，才对本论的意义稍作分析。

对于造这部论典的目的，麦彭仁波切在这里讲得非常清楚。你们应该反反复复地看，看一遍两遍是不行的。佛教论典不像世间的小说一样，有些人看小说，一个晚上看一本、两本，有这种情况。但是，对佛教论典中的每一行内容，需要经过很长时间的思维才能通达。学《中论》时，有些道友反反复复地看，把里面的内容学得非常不错，应该这样下工夫才会得到法利。否则，表面上囫囵吞枣，肯定没有多大的利益。

因此，大家不管是自己听受还是给别人辅导，对本论的含义一定要通达。如果没有通达其中真正的含义，将本论的意义放在一边，自己在旁边宣说，我最反对的就是这个！这没有任何实义，不如不讲好一点。有些人的胆子特别大，自己对本论的意义根本不作深入思维，就是自己在旁边胡言乱语，这没有任何意义。所以，希望你们一定要把不良的习气改过来，否则，这样下去不能叫做闻思。

此论分二：一、所说支分；二、所说论义。



甲一、所说支分：

在此应当追随前辈智者们的传统对著论五本略作说明：

著论五本，也叫做造论五支，有几种说法。

一、由谁所造：此论是静命论师所撰著的。人们众口一词、无有诤议地共称：尊者智慧超群、戒律清净、品行高尚的丰功伟绩独占鳌头，最终成就了至高无上的果位，是印藏两地宛如日月般遐迩闻名的大阿阇黎。

本论的作者，也就是静命论师，他具有三种超胜的功德——智慧超群、戒律清净、品行高尚，这也是每一个真正的高僧大德必须具足的三种功德。在印藏两地，静命论师是如同日月一般非常了不起的大德。关于这一点，麦彭仁波切在下面也作了大概的介绍，这里不作广说。

"由谁所造"——什么样的作者造的，这一点非常重要。学习任何一本书，首先看作者是不是大成就者、圣者——最好是圣者的语言。否则，现在的有些凡夫人会造一些、会写一些，但是不一定有价值。因为凡夫的分别念是各种各样的，表面看来似乎非常有道理，实际上对众生不一定有利。所以，应该阅读智者撰著的论典。

那烂陀寺的高僧大德们，以造论五本的方式传讲经典和论典。吉祥戒香寺的传统，就像宗喀巴大师宣讲《菩提道次第论》的传统一样，是以三清净[①]——本师清净、闻法器清净、所讲法清净的方式来宣讲的。

前译宁玛巴一般是跟随那烂陀寺班智达们的传讲方法，也

① 此处有关三清净的说法，与其他经教论典中所说的不尽相同，请诸位智者善加分析观察。



就是按照著论五本的方式进行传讲。堪布根霍仁波切解释《入菩萨行论》时，也是通过这种方式来宣讲的。

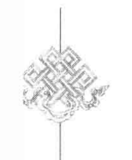
大家应该清楚，本论的作者即是静命论师。那么，这部论典又是为什么样的众生而作呢?

二、为谁而著：此论是为了那些力求对所有大乘论典之义获得以正理引发、不被他夺、博大精深之智慧的诸位后学者而撰著。

如果是一部小乘论典，则是针对小乘根基的学人来宣讲的。而这部论典实际是大乘法门，它的所化众生应该是什么样的人呢?即对大乘具有非常大的信心，而且具有以正理引发、不被他夺、博大精深的智慧的人，只有这种人才会获得一定的利益。

如果仅仅是一种盲目的信心，以正理引发的智慧不可能具足；自己没有详细观察，就不可能有不被他夺以及博大精深的智慧，所以，本论对没有智慧的人无有利益。有些人对大乘法没有信心，而对小乘法有一定的信心，这种人不是本论的所化。有些人不喜欢观察，整天闭着眼睛打坐、念一点儿经，或者东奔西跑求灌顶，这种人也不是《中观庄严论》的所化。因为这些人不具足不被他夺的智慧，任何人都可以随随便便夺去他的智慧——今天见到那边有个殊胜的山洞，“我们要不要去?”“啊！去去去……”这种人很容易被别人夺去智慧。因此，这些人不是《中观庄严论》的所化。

那么，这部论典的所化对境是什么人呢?就是针对我们这些人。你们自己也详细观察，你到底是不是《中观庄严论》的所化众生?如果一点智慧都没有，上课的时候也是一直打瞌睡、打妄想，这些人是不是它的所化众生?我不敢说……



三、属何范畴：此论归属于大乘总的教法，尤其是《月灯经》等诸甚深经部的范畴内。

总的来说，本论属于大乘教法的范畴。分别来说，本论属于《月灯经》、《楞伽经》、《十地经》、《文殊根本续》、《华严经》等经部范畴之内。其中，《月灯经》讲了很多空性的道理；《楞伽经》首先驳斥了外境的存在，然后也宣讲了有关空性的道理。

四、全论内容：通过二理明确开显二谛无倒真如所摄的道理。

"二理"是指胜义理和世俗理。胜义理，也就是按照《中观根本慧论》所讲的道理，将万法全部抉择为空性；世俗理，按照《释量论》所讲的内容进行观察。通过胜义理和世俗理，完全能开显或解释胜义谛和世俗谛的真理，这就是全论的内容。

学习过《中观根本慧论》的人，对胜义理都比较清楚，因为一切都破完了。有些道友说："中观没有一个不破的，柱子、瓶子全部破完了，我的住处、饭碗都已经破了。"世间上的人，饭碗破了的话就已经下岗了。但是在这里，"饭碗"是不破的，名言当中如幻如梦的饭碗应该存在。有关怎么样存在——因果、缘起如何存在的道理，本论当中作了非常细致的阐述。

那么，学习这部论典有什么样的必要呢？

五、有何必要：为令轻而易举对整个大乘的教义获得定解进而证得殊胜菩提。

首先，对整个大乘的教义生起殊胜不被他夺、坚信不移的定解，最后证得无上圆满的菩提果位。这就是学习这部论典的必要。



学习大乘不是口头上说说而已。昨天晚上半夜三更的时候，我家里来了一群半信半疑的人，这些人对佛教有一点信心，但又不全懂，他们讲了很多实实在在的问题。我也跟他们讲了自己内心的一些想法：现在世间上有很多人拜佛、烧香，这是一种佛教行为，但是，只有真正通达经论的含义，不被他夺的智慧在自相续中生起来，这时，你才是一名真正的佛教徒。否则，光是形象上剃头发、穿僧衣，是不是真正的佛教徒？也不一定。光是在寺院里磕头、烧香，是不是真正的佛教徒？也不一定。

真正的大乘佛教徒是什么样呢？真正通达大乘的教义，而且不被他夺的智慧和定解已经在自相续生起来时，这就是所谓的大乘行人。所以，对这部论典的学习是非常有必要的。

接下来对此著论五本略微广述：

关于此论的作者静命菩萨，《文殊根本续》中有对佛教之施主、精勤持戒者、诸婆罗门的一段授记，

《文殊根本续》中，首先授记了未来有哪些施主出世，然后对守持戒律的人也作了授记，最后，对佛法作出贡献的婆罗门也有一段授记。

而在讲到精勤持戒者的开头时云：“本师教典于人间，末时世界衰落际，精勤持戒王相者，必定无疑现于世。”当然，这其中只是笼统地总说了会有数多精勤持戒之王或主尊出世。

本师教法到了末法时代的时候，将处于一种衰落阶段。这时，精勤持戒的出家王、僧王——持戒非常了不起的大德一定会出现。

在这个授记中，很笼统、很概括地说，会有这样一位僧王出现，但并没有具体指出是哪一位尊者。从间接来讲，也可以



说是对静命论师的一种授记。

而在分别授记诸多大德的行文中，又云："名谓巴者宣净戒。"显而易见，这其中已对尊者之名的首字作了明示。

授记当中已经明确指出了藏文所包含的"巴"字。藏文字形结构分上加字、下加字以及中间的基字等[①]。其中"巴"就是"瓦"，对藏文进行分析时，"静命"就是"博得萨埵"，即"菩提萨埵"，其中，已经将中间的基字母完全表达出来了。

宗喀巴大师的传记当中，宗喀巴大师也叫罗桑扎巴，这里面也有"瓦"字。上师如意宝的名字——阿贝拉将嘎鬲中的"阿"字，在《文殊根本续》当中也有授记。对于高僧大德们的授记，从因明角度来讲，不一定是百分之百正确，但是对佛教真正有非常大贡献的人来说，可以这样解释。

有些道友认为：其他带有"巴"字名称的人，是不是《文殊根本续》中授记的呢？

如果真正对佛教有贡献，也可以这样说。但是，对佛教一点贡献也没有，光是带有一个"巴"字的话，也不一定是。应该根据情况，从必须解释和可以解释的角度进行分析。上师如意宝的传记中，《文殊根本续》里只有一个"阿"字，但实际上名字中带有"阿"字的——阿琼、阿尼、阿亚、阿姨……有很多很多的，是不是全部在《文殊根本续》中有授记呢？对一

---

① 通常藏文字形结构最少为一个辅音字母，即单独由一个基字构成；最多由六个辅音字母构成，元音符号则加在辅音结构的上、下、正中。核心字母叫"基字"，其余字母的称谓均根据加在基字的部位而得名，即加在基字前的字母叫"前加字"，加在基字上的字母叫"上加字"，加在基字下面的字母叫"下加字"，加在基字后面的字母叫"后加字"，后加字之后再加字母叫"再后加字"或"重后加字"。



般的人来讲，恐怕配不上。但像上师如意宝那样，佛陀授记在未来有这样的高僧大德出世，也是可以解释的。

在此续的结尾又授记这所有大德均修成密宗而证菩提。在《楞伽经》中指出：在未来之时，当外道的邪见纷纷涌现之时，犹如对治般的高僧大德将会出世。此经云："此后未来时，导师名智慧，开显五所知，大勇士现世。"

在末法时代，会有一位叫智慧的法师出现。名字被叫做"智慧"的非常多，以前清定上师的弟子全部是带"智"的……贡智罗珠他依[①]，他的名字也叫智慧，翻译出来是"智慧无边"的意思，在他所著的《五大所知藏》这部论著中，将"五所知"解释为五大所知藏。

其中的"智慧"实际上是静命论师的别名，这是前代诸位智者众口一声的解释。

托托日国王出世时，静命论师的名字叫做慧命，当时他带着《诸佛菩萨名称经》来到藏地。但由于九个朝代以后，国王赤松德赞才会现身于世。因此首先返回尼泊尔，第二次与莲花生大师一起来到藏地，开始正式修建桑耶寺。

由此可知，"静命"显然是尊者出家的法名。

他在智藏法师前出家时，"静命"是他出家的法名。

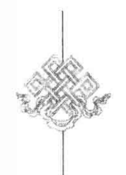
"我一定要取一个法名，不然的话，我一直觉得以前在家的名字不好用，在家的头发也没有必要，在家的名声也不好……"很多人刚出家的时候，一定要有一个新的东西……

另外也有迥然不同的多种称呼。

菩提萨埵、慧命、静命、普明，这些都是他的称呼。

---

① 贡智罗珠他依，麦彭仁波切的一位上师。



所谓的“开显五所知”，其实是在授记（静命论师）以理抉择五法进而将所有大乘归结为同一密意的这一点。

对于“五所知”，下面专门引用《楞伽经》的教证作了非常广泛的叙述，这里不用详细宣说。



Chapter 3

《中观庄严论》由静命论师，也即菩提萨埵所造。而《中观庄严论释》则是由全知麦彭仁波切撰著的，其传讲的方法，主要是根据印度那烂陀寺诸位班智达的传统，以著论五本①进行传讲。现在正在讲第一个问题，这部《中观庄严论》到底由谁所造的。

菩提萨埵，也叫做静命论师，在《文殊根本续》和《楞伽经》中都有授记。当然所谓的授记，并不是只能解释成这位大德，而不能解释成其他大德。一般来说，佛经的意义有直接、间接、言外之义等几种不同的解释方法。有的是直接授记的，有的是间接授记的。直接授记的话，只能对这个人进行解释，除此以外，不能解释成其他任何人。比如佛陀对龙猛菩萨、无著菩萨的授记，朝代、年龄、时间、地点全部都授记得非常清楚，这属于直接授记。但对有些大德，从间接角度来讲，也可以如此解释，因此属于佛陀的间接授记，也有这种情况。

前面已经讲了顶礼句，以及《楞伽经》中对静命论师的授记和他在藏地和印度的威望。有些内容已经隔了一天，该讲的已经讲完了，该辅导的也已经辅导完了。但昨天讲考的时候，有的人对有些大德的名称还不清楚，比如当时藏地派哪些人到印度去——加纳·革玛舄，这个名字根本说不出来。一般来

① 著论五本，即由谁所造、为谁而著、属何范畴、全论内容、有何必要。



说，有些特别重视修行的人，不管是堪布、堪姆还是其他道友，凡是讲到有关修行的内容都会马上记下来；但对其他的历史状况，尤其对现在的一些社会状况不会特别在意。

总的来讲，既懂得修行的方法，又懂得修行的理论，这一点是非常有必要的。尤其是在这次《中观庄严论》讲完以后，希望有一点智慧的人，以后不管在任何道场、任何人群当中，都能够讲得出来，必须要达到这种标准！因此，有关《中观庄严论》的历史背景、所属范围以及它所牵涉的方方面面的道理，都应该全面了知。否则，仅仅在字面上读一遍，不算讲《中观庄严论》，这个问题大家一定要重视。麦彭仁波切在这里没有直接宣讲本论，而是首先介绍了作者的生平，其原因就在于此。

下面讲《三摩地王经》中对菩提萨埵的授记。

此外，《三摩地王经》中也云："末法浊世菩萨勇士者，护持如来教之此胜法，彼等吾子末时护正法，千万佛皆交付与彼等。"

"末法浊世菩萨勇士者"，菩萨就是坚强的心，勇士也是非常勇敢的。"菩萨勇士"就是菩提萨埵的意思，其简称为"菩萨"。为什么叫菩提萨埵呢？有些历史记载中说，尊者的相续中已经完全成熟了菩提心，因此称之为菩提萨埵。

"护持如来教之此胜法，彼等吾子末时护正法，千万佛皆交付与彼等"，菩提萨埵等在末法时代大力弘扬佛法，但并没有说只有菩提萨埵一个人，而是指以"菩提萨埵"为主的大德，佛陀所有的教法全部交付与这些高僧大德们。从广义的角度来讲，像宗喀巴大师以及后来的轨范师、亲教师、堪布、上师等，全部都是菩提萨埵的化身。麦彭仁波切在下面也有类似



的文字说明。

可以明显看出，此经中已经完整地指出了“摩诃萨埵绕卡达”的全名，静命论师的尊名如果用梵语来读就是如此。

静命论师，也叫做菩提萨埵——菩萨勇士护持者，用梵语来读应该是“摩诃萨埵绕卡达”。“摩诃萨埵”是指大菩萨，“绕卡达”可以解释成维生、护持。

此处如若也同样读成“末法浊世摩诃萨埵者”就比较容易理解；而所谓的“绕卡达”可以解释为维生或护持。

上面所说的“末法浊世菩萨勇士者”，也可以读成“末法浊世摩诃萨埵者”。因此，《三摩地王经》当中对菩提萨埵授记得非常清楚。

因而，通过此名词也使所表达的意义一同显露出来了，

这种词语所表达的意义非常明显——在末法时代，菩提萨埵等高僧大德唯一弘扬释迦牟尼佛的教法。

因为（一句话）能引出直接之义、间接之义、言外之义等多种含义，这就是佛语的特点。

佛陀的语言为什么如此深奥？千百年来，有多少历史学家或文学家，这些人根本无法推翻佛陀的金刚语。为什么呢？佛陀的语言中，有直接宣说的意义，也有从直接宣说的意义中引申出的间接意义，还有言外之义。不管是佛陀的授记还是他所宣讲的任何道理，都有内外密的很多意义。

一般来说，佛陀的语言、菩萨的语言和凡夫的语言完全不同。凡夫的语言只能解释或者讲出一种道理，除此以外，再没有其他含义了，就像现在的小说一样。虽然，稍有智慧的文学家也会写出一些具有内涵的文字，对于其中的意义，其他人也会作一些解释、分析。但与佛语比较起来，还是存在非常大的



差别。

我们遇到一些教证时，根据自己的理解来解释也可以，但还有根据不同众生的根基解释的情况；也有直接解释、间接解释，以及对隐含意义进行解释等各种不同的情况。所以，佛经中的任何一个教证，都有各种不同的解释方法，这一点大家应该清楚。

有些孤陋寡闻的人，认为自己解释得完全正确，除此以外，再没有其他的解释方法。这种说法非常不好。我们讲其他论典时也提过：麦彭仁波切在《中观庄严论释》里讲到，佛陀的语言有三种解释方法。以前在其他地方经常提到的问题，现在正在学习的时候已经遇到了真实的文字。

静命阿阇黎通过卓越的理证智慧（无误抉择）以上两部经的无垢意趣，进而开创了两大宗轨（合一之宗），由此可见，这两部经中授记的原因也在于此。

静命论师通过其卓越的理证智慧，已经对《楞伽经》和《三摩地王经》两部大乘经典作了无误抉择，并且开创了中观和唯识合而为一的大乘宗轨。

为什么在这两部经典中特意对静命论师作了授记呢？因为这两部经典都是由静命论师大力弘扬的。针对这一密意，佛陀特意在这两部经中作了授记。

第一，智慧超群：

前面从戒律清净、智慧超群、品行高尚三个方面，已经对静命论师作了简略介绍。接下来，详细介绍静命论师超群的智慧。

关于众多经续中再三授记的这位开宗祖师独具特色的超胜功德，正如古大德所说：静命论师已抵达自他宗派波澜壮阔大



海的彼岸，于圣者语自在（文殊菩萨）纯净无垢的莲蕊足下以头顶受。

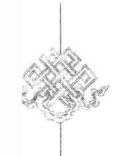
意思就是说，静命论师对于自宗和他宗都已通达无碍，并且亲见文殊菩萨，在其纯净无垢的莲蕊足下恭敬顶戴。

“圣者语自在”是指文殊菩萨。文殊菩萨亲自用智慧宝剑为尊者灌顶，开启智慧的花蕊。不仅诸位大德在有关教言中是这样讲的，而且在静命论师所造《中观庄严论》颂词的后面也有类似的文字，这些文字是译师加的还是尊者自己写的，两种解释都可以。

并且在以前确凿可靠的史实中也曾看过有如是记载：

一般来讲，藏地非常著名的觉囊派多罗那他所造的《印度佛教史》，对印度高僧大德们的状况记载得非常清楚。汉文版的《印度佛教史》多数采用直译的方法，其中很多大德的名字虽然比较难懂，但从内容来说，真正是确凿可靠的一部历史书。还有一部历史书——《巴协》，也叫做《桑耶寺详志》，作于8世纪中叶，作者是鬲萨囊，也叫做瓦切耶，这里面详细记载了有关桑耶寺的一些历史。

《巴协》的作者——鬲萨囊，以及莲花生大师、国王赤松德赞、静命论师，他们四位以前转生为四位劣种者——养鸡、养猪、牧马、养狗的四个人的孩子。他们在建造尼泊尔的夏绒卡绣佛塔时，共同发愿将来在藏地弘扬佛法。当时，赤松德赞发愿：将来在佛教不兴盛的藏地成为国家的法王。莲花生大师发愿：如果那里的邪魔外道非常强盛的话，愿以我的神变力降伏他们。菩提萨埵发愿：我在那里开创别解脱戒和中观宗，以我的辩论智慧胜伏外道。鬲萨囊发愿：我没有什么能力，你们有什么事情，我可以做通讯员，好好地跑……后来，他们四



位确实在藏地佛法的前弘时期起到非常大的作用，真正成了弘扬佛法的开创者。

鬝萨囊所写的《巴协》，对于前弘时期的佛教状况，整个藏地的政治状况、经济发展等作了细致阐述；然后，国王赤松德赞怎样弘扬佛法、如何迎请莲花生大师，静命论师怎样持戒、传戒，对这些历史状况讲得非常清楚，尤其详细记载了桑耶寺的整个修建过程。历史学家根登群佩非常重视这部历史书，而且很多研究西藏历史的学者认为，《巴协》是智慧的结晶，是非常可靠的一部历史书籍。

在这里，麦彭仁波切根据多罗那他的《印度佛教史》以及《莲花生大师广传》、《巴协》等非常确凿可靠的历史书籍，简单介绍了静命论师在藏地、尼泊尔等地对佛法交流和弘扬的状况。

这位阿阇黎生为东方匝霍国王的太子，

静命论师降生于印度的萨霍地方——现在属于印度的一个省，也属于孟加拉国的一部分。原来法王去的时候，有人说萨霍在印度北方，但应该是在东北方。当时在萨霍，菩提萨埵的妹妹曼达鬝瓦，显示各种各样的神变，现在仍然可以看到石头上留下来的非常多的手印。

最初，萨霍国王对莲花生大师并没有信心，把莲花生大师的身体放在火上焚烧，结果所焚烧的地方全部变成莲花湖泊，也就是所谓的莲花海。现在在印度的北方仍然有。

年长以后在那烂陀寺说一切有部的亲教师智藏前出家为僧，法名为摩诃萨埵绕卡达。

智藏论师是自续派东方三大论师[①]之一，在印度东方来讲，没有人能比得上他们的智慧。

静命论师年长以后，在那烂陀寺说一切有部的智藏论师面前出家为僧，法名为摩诃萨埵绕卡达。有人认为，“摩诃萨埵绕卡达”是尊者出家的法名；还有人认为，尊者的大乘修行已经全部圆满，尤其菩提心修得非常圆满，所以叫做菩提萨埵。

（从此之后精进修学）对所有明处全部通达无碍，成为那烂陀寺出类拔萃的亲教师，制胜一切外道辩论对手。自此，尊者不同凡响的智慧雄狮巨吼响彻云霄，名震天下，铺遍整个大地。

尊者对五[②]等所有学问通达无碍，完全胜伏所有外道的辩论对手。当时在印度，尊者的威名可以说人人皆知，是非常出名的一位大智者。

当时，南方有一位对婆罗门吠陀等所有外道典籍无所不知的人士，出奇地击败了内外道的全部辩论对手，结果谁也无法与之抗衡。这时此人心里不禁暗自思忖：现在我应当前往那烂陀寺，力争让亲教师静命一败涂地，这样一来，我在普天之下就无与伦比了。

从很多历史上看，当时印度的外道非常兴盛，而且内外道的辩论也非常激烈。现在，藏地的有些寺院里面还有一些辩论，但在汉地和国外，这方面根本不用害怕。因为他们对佛教教义一点儿都不懂，而且他们自己从来没有研究过佛教，提出

---

① 自续派东方三大论师：静命论师、智藏论师、莲花戒论师，分别著有《中观庄严论》、《二谛分别论》、《中观光明论》。

② 五明，分大五明和小五明。大五明：声明、因明、工巧明、医方明、内明。小五明：修辞明、辞藻明、韵律明、戏剧明、星象明。



的问题非常简单，像有些博士、博士后，他们来提出问题的时候，自己一直想着要做好准备，但最后问的问题特别简单。

与现在这个时代完全不同，当时的有些婆罗门、外道的智慧是非常敏锐的。这一点，从月称论师、圣天论师与外道辩论的历史中也可以看得出来。

当他（经过一番旅途的劳顿）最后来到静命论师的住处时，却不见尊者的踪影，只看到有一尊宛若纯金般闪闪发光的文殊菩萨像庄严端坐，于是他走出去向别人打听论师的下落，没想到人们都说亲教师就住在那儿，

在静命论师的住处，这位外道根本没有见到静命论师的踪影，只是见到一尊非常庄严的文殊菩萨像。但是，当他向别人打听时，人们都说："你自己没有看见而已，应该住在那里。他老人家一般不喜欢往外面跑，应该住在自己的屋子里……"

此人只好再度返回去看个究竟，结果发现尊者果真原地未动。他不由得大吃一惊，知道尊者已获得了殊胜本尊悉地，谁也不可能再辩得胜他，不由得生起极大信心，于是全然放弃了辩论的念头，恭恭敬敬顶戴其足，皈入佛门。

这时，这位外道已经清楚了知，静命论师与文殊菩萨无二无别，与他辩论完全没有得胜的把握。于是，完全打消了"普天下唯一由自己来守护"的想法。最终，通过静命论师的威力，这位外道已经被彻底打败了。

诸如此类，尊者智慧超群的奇迹实在是无有能与之相提并论的。

尊者的超群智慧，一般人是无法与之相提并论的。这一点，讲述《中观庄严论》论义的时候，大家完全可以清清楚楚地了知。



一般来说，印度的状况主要是通过《印度佛教史》来了知。《桑耶寺详志》，也就是《巴协》当中，主要对藏地的历史状况描写得比较清楚。

当尊者到达藏地之时，也曾经胸有成竹地亲口承认过自己的智慧，他对国王赤松德赞说："假设佛教内部或其他外道有谁想寻找较量的对手，那么在神变方面，可以说整个南赡部洲没有能比莲花生大士更胜一筹的了，非他莫属，因此可让那些人与他一决胜负；而在因明辩论的方面，如果与我唇枪舌剑一试高低，恐怕当今天下再没有比我更擅长的了，我足可力胜一切辩论对手，使他们一一皈入佛门，让国王您如愿以偿。"

静命论师对国王说："如果有人想在神通方面进行较量，你应该把他带到莲花生大师那里去。"因为从整个南赡部洲来讲，不论是人与非人，没有一个能比得上莲花生大师。所以，应该让这些人与莲花生大师进行较量。然后说："如果是在因明方面进行较量，不管怎么样，你一定要将他带到我这边来。在因明方面辩论的话，恐怕整个天下再也没有能与我相比的。"

上师如意宝曾经也讲过："在石渠求学的时候，可能是比较年轻的原因，当时觉得自己的辩才、自己对因明方面的道理非常精通，觉得自己非常聪明——天下有没有像我这样的智慧？"

静命论师到藏地的时候，也是非常有把握地说："如果有一些外道和内道辩论的话，应该到我这里来。"当时在藏地，很多人对因明推理不一定非常懂，因为佛教不兴盛的地方，逻辑推理的智慧是比较少的。但在国王面前，静命论师非常坚定地表明了自己超越的智慧。

这位大阿阇黎，开创了中观瑜伽行宗轨，



中观瑜伽行派，在抉择中观的同时，抉择一切外境唯心。也就是说，胜义谛按照中观自续派的观点进行抉择；名言谛完全依靠唯识宗的观点进行抉择。

现在，汉地的有些论师认为，唯识是至高无上的法门；藏地的很多论师认为，中观是至高无上的法门。但将二者结合起来进行解释的宗派，到目前为止是非常罕见的，也可以说对这些道理一无所知。但大家如果将这部《中观庄严论》学习得非常好，一定会通达唯识宗和中观宗圆融无违的观点，所以，学习这部论典非常有必要。一般而言，唯识有唯识的特点，这一点需要从名言角度来凸显；中观有中观的特色，这一点应该从胜义角度进行宣讲。为此，阿阇黎静命论师开创了二者合而为一的中观瑜伽派。

在诸位班智达当中犹如胜幢之宝顶般昭彰显著，首屈一指。

就像胜幢最高处的宝顶一般，当时在印度东方和南方无数的班智达当中，静命菩萨是非常著名的。

这以上只是对尊者智慧超群的事迹作了简明扼要的叙述。

学《中观根本慧论》时也讲过，做创始人并不是很容易的，那么，静命论师如何成为中观瑜伽派的创始人、开宗祖师呢？下面就针对这一问题进行阐述。

而竭诚护持这位开宗祖师之自宗的大德也委实不乏其数，

不论是印度还是藏地，护持静命论师自宗的大德是非常多的。

就拿印度圣地来说，有狮子贤论师、嘎玛拉西拉（即莲花戒论师）以及法友论师等等，

从印度来讲，解释《现观庄严论》的密意者，以狮子贤和



解脱部两位论师最为出色。现在学院每年讲《现观庄严论》时，都是以《现观庄严论》的颂词和狮子贤论师的《明义疏》为主。受持静命论师观点的狮子贤论师所抉择的，也就是般若波罗蜜多的含义。

还有嘎玛拉西拉，他也是护持静命论师自宗的一位大德。静命论师圆寂以后，国王赤松德赞也曾迎请嘎玛拉西拉——莲花戒论师来到藏地，与汉地的摩诃衍大和尚辩论[①]。

另外在诸班智达中也是大有人在，佛智、圣解脱部、狮子贤、阿巴雅嘎绕等唯一抉择般若见解。

上述诸位论师与静命论师的观点也是相同的，其中“阿巴雅嘎绕”，他著有《入中论》的注释，在断除两种障碍方面有一些特别的观点。

虽说在静命论师之前已有圣解脱等秉持瑜伽行中观的个别论师，然而真正建立切合外境不存在唯识法理之中观宗轨的开创者就是静命论师。关于这一点，是诸位大智者异口同声所认可的，而且凭据理证也完全可以成立，

圣解脱军，也就是解脱部论师，从年代来讲，应该在静命论师之前。圣解脱军虽然曾对中观瑜伽派的观点作过解释，但他不是真正的开创者。为什么呢？所谓的开创者，需要通过确凿可靠的理证破斥对方的观点，并以各种教证、理证建立自己的宗派。解脱军虽然站在唯识宗的角度解释过中观教义，在《现观庄严论注疏》中也讲到了外境不存在的道理，但并没有以丰富的教理进行论证，所以，不能称之为开创者。唯有静命论师才是中观瑜伽派的开创者，这一点，诸位大德也是承许

① 欲详细了知此内容者，请参阅索达吉仁波切作的《定解宝灯论讲记》。



的。而且，下面学习《中观庄严论》颂词时，通过理证智慧也可以成立——唯有静命论师以丰富的教理建立自宗、驳斥他宗，唯有他才堪称为中观瑜伽派的开宗祖师。

再者通过阅读印度诸大论师所著的论典也能了知。

这一点通过阅读狮子贤、解脱军所著的论典也能了知。汉文版的般若注疏不一定有，但藏文版还是比较多的。我们通过阅读《中观庄严论》以及圣解脱军等所造的论典，完全可以看得出来，中观瑜伽派的开宗祖师应该是静命论师，不是解脱军尊者。麦彭仁波切对此特别说明的原因也在于此。

因此，人们普遍共称：龙猛师徒是开创原本中观的鼻祖，

“龙猛师徒”是指龙猛菩萨和圣天论师，但圣天论师不是真正的开创者，真正的开创者就是龙猛菩萨。

在这里，开创者或者开创鼻祖、创始人、开宗祖师，这几个意思都是一样的。在佛教历史上，真正成为开创者或者创始人并不是很容易的。全知果仁巴在其《中观论疏》中强调，成为开创者需要具足两个条件：第一个，一定要见到真谛——必须见到一切万法的法性真谛。并不是以总相见到，而是现量见到法性。如果是总相见到，没有开创的能力。第二个，凭借自己的智慧力完全能解释佛陀的密意。这两个条件必须具足。

以前格鲁派的有些大德认为，成为开创者需要具有三个条件：第一个条件，现见法性真谛；第二个条件，凭借自己的智慧力完全开显佛陀的究竟密意；第三个条件，佛陀在有关了义经中亲自授记。但是，中观应成派的开创者月称论师，中观自续派的开创者清辨论师，他们在佛经中并没有明显的授记。这样的话，他们不能称为开创者，只有佛陀授记的龙猛菩萨和无著菩萨，才可以称为开创者。因此，宁玛巴的有些教言书，只



承认前面两个条件，后面的这个条件不一定要具足。

所以，总的中观创始人是龙猛菩萨，对他的观点进行弘扬的是圣天菩萨；唯识宗的开创者是无著菩萨，对他的观点继续弘扬的是世亲论师等；中观应成派的开创者是月称论师；中观自续派的开创者是清辨论师；中观瑜伽派的开创者就是现在所介绍的静命论师。

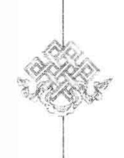
对此，有些论师认为：所谓的开创者，应该是凭借自力、依靠佛陀的智慧，而不是依靠人的身份的教言来解释佛经论典。为什么呢？因为龙猛菩萨依靠文殊菩萨的教言来解释佛陀的密意；无著菩萨是依靠弥勒菩萨的教言而解释佛陀的密意，所以，不应该依靠人的身份的教言，而是凭借自己的智慧力，这才是真正的开创者。

不管怎么样，成为开创者的这几个条件一定要清楚。不然学习几天中观以后，说“我现在是什么什么的开宗祖师”或者“我是什么什么开创者”，这是非常可笑的事情。第一个条件，你见到真谛没有？第二个条件，凭借自己的力量，不依靠人的身份的教言……有些人可能会说：“我昨天梦见文殊菩萨现前，给我开讲了非常殊胜的教言。”这样的话，除了自己欺骗自己以外，没有任何真实的利益。

月称论师是中观应成派的开创者，清辨论师为经部中观的创始人，静命论师则是瑜伽行中观的开宗祖师。

自续派和应成派还没有分开之前，所谓母中观的开创者是龙猛菩萨，对他的观点继续弘扬的是圣天菩萨。

中观应成派的开创者是月称论师，对其观点作解释的是寂天论师等。在月称论师的前面，佛护论师虽然解释了中观应成派的观点，但是他并没有以丰富的教理建立自宗、驳斥他方。



所以，佛护论师不是应成派的创始者，月称论师才是应成派创始者的原因就在这里。

清辨论师既是中观自续派的创始人，也是经部中观的创始人。什么叫经部中观呢？抉择名言时，根据经部宗的观点，在外境存在的前提下安立宗派，所以称为经部中观。

静命论师是中观瑜伽派的创始人。虽然他属于中观自续派，但是在他前面，清辨论师已经开创了这一宗派。所以，静命论师不是中观自续派的创始人，只是中观自续派的一位论师，他可以称为“成员”，而不是“会长”……



Chapter 4

下面继续讲全知麦彭仁波切所著的《中观庄严论释·文殊上师欢喜之教言》。现在讲造论五本当中的第一个，也就是《中观庄严论》这部论典由谁所造。大家清楚，这部论典是菩提萨埵或者说静命论师所造的。

有关静命论师的生平简介，麦彭仁波切已经根据确凿可靠的历史记载宣说了一部分。其中，在介绍护持静命论师自宗观点的大德时，提到了狮子贤；下文宣说受持中观般若见解时，也会提到狮子贤。虽然所提到的狮子贤是同一个人物，但所提及的角度并不相同。前者主要是从弘扬者的角度出发，后者则是从受持般若正见的角度而言。因此，静命论师的自宗由谁弘扬呢？在印度，主要由狮子贤、嘎玛拉西拉等人去弘扬。另外，他的传承弟子当中，像狮子贤、佛智、圣解脱部等，也守持静命论师的殊胜观点——般若正见，也即中观正见。从上述两个角度来讲并不相同。

前文讲到“进而开创了两大宗轨”，这并不是说静命论师开创了两大宗轨，而是将两大宗轨合二为一。两大宗轨是指胜义依靠《中论》所宣说的胜义理进行抉择，名言依靠《释量论》所宣说的名言理进行抉择。对这两种观点合二为一进行抉择，即是静命论师所开创的宗派，这里只不过是提法上不同而已。对此，有些人说：“有相违之过。”相违之“过”倒是没有，但是可以提出这种怀疑。



有关创始人的道理，大家必须清楚。中观应成派、中观自续派以及总的母中观——综合中观的创始人是谁，在印度圣地，有哪些人可以称为创始人，而且作为创始人的条件，前面已经阐述了。

在藏地雪域，古代的大多数有学之士都受持这一宗风，尤其一心一意地持受此宗轨的要属鄂大译师、夏瓦秋桑、荣敦秋吉等最为典型。

古代的这些大德们大多数是按照静命论师的观点——名言以唯识宗的观点进行阐述，胜义以中观自续派的观点进行阐述。古代的很多大德都受持这一观点。

《大圆满前行》经常提到鄂大译师，当时阿底峡尊者在藏地弘扬佛法时，他也是非常了不起的一位弘扬者。

尤其是受持静命论师观点的大德们——鄂大译师、夏瓦秋吉桑给、荣敦秋吉最为典型，这就是所谓的因明前派。在雪域藏地，因明分为前派和后派。因明前派主要指鄂大译师、夏瓦秋吉桑给。其中，夏瓦秋吉桑给对藏传因明学，尤其是辩论方面的贡献相当大，现在的“因类学”及格鲁派的“因明学”也是通过他的理证开创的。荣敦秋吉是萨迦派的一位论师，与克主杰同一个年代，他著有《花鬘论》、《辨法法性论》、《现观庄严论》等很多论典的讲义。他的传记相当广，适当的时候，我们也可以讲一下有关他的故事。

这些大德都唯一受持静命论师的观点。

据说，这部《中观庄严论》的传讲与听闻曾于宗喀巴大师师徒在世期间开展得极为广泛，兴盛一时。

讲立宗句的时候说过，宗喀巴大师和他的传承弟子克主杰、甲操杰，以及对宗喀巴大师的中观见解全部获得证悟的更



惹蒋参，在他们的时代，《中观庄严论》弘扬得非常广泛。

宗喀巴大师的传承弟子对此也格外重视，并作了不同程度的记录等等。

目前藏文版的宗喀巴大师传讲《中观庄严论》的记录，还有甲操杰的笔记，这两个都不是特别广，大概有一万字左右。里面每个颂词都是通过因明的推断方式进行宣说的——“什么什么故，犹如什么”。去年翻译这部论典的时候我都参考过。

所以，大约近500年前，宗喀巴大师的时代，《中观庄严论》在藏地非常兴盛，弘扬得非常成功。

此外，法王萨迦班智达等诸位中观论师也将阿阇黎静命师徒的教言当作智慧的结晶，倍加珍重。

法王萨迦班智达，也即《格言宝藏论》的作者——根嘎嘉村。静命师徒是指静命论师和他的弟子莲花戒论师——嘎玛拉西拉；龙猛师徒是指龙树菩萨和圣天论师；无著师徒是指无著菩萨和世亲论师。以前经常说“师徒”，但师父和徒弟之间关系融洽倒是很好，否则也是很麻烦的。

像萨迦班智达以及格鲁派的宗喀巴大师等，这些真正文殊菩萨化现为人相的大德们，都对静命论师的教言非常重视，更何况我们这些普通的平凡人！

刚开始学习这部论典的时候，大家还是比较重视的，这一点从态度上也可以看出来。但凡夫人总有这种毛病，到了最后就提不起精进心。我也经常是这样的，不管传任何法，刚开始的时候很有信心，之后一直想什么时候结束。但是，这部法结束以后，又开始一部大的论典，实际还是结束不了。所以，不如不管遇到什么，每天该学的精进地学习，这就是我们应尽的责任！



总而言之，凡是具有法眼的智士仁人，如果有幸品尝到尊者的理证深要之甘美佳肴，必然会情不自禁地为之倾倒，深深地被她所吸引，定会像蜜蜂迷恋莲园般如饥似渴地取受。

真正具有智慧的有智之士，如果确实领会到静命论师理证智慧的甘露美味，一定会像蜜蜂聚集在莲花的花园里一样，情不自禁地被这部论典所吸引，并且欣然接受。

当然，没有智慧的人，恐怕再怎么努力也没办法深入。昨天有些道友讲考时说："很多印藏的高僧大德们在智慧的海洋里游泳，麦彭仁波切也到海边去看一看，参观、参观。"如果麦彭仁波切还不能到理证智慧的海洋里游泳，只是去参观、看一看的话，那我们这些人去参观、看一看，是不是有一点困难……

然而，不胜遗憾的是，当今时代在各宗各派之中，暂且不说讲闻，就连看一眼此论经函的人也可谓是寥寥无几。

"当今时代"是指100多年前、麦彭仁波切在世的时候。虽然萨迦法王和宗喀巴大师的时代，《中观庄严论》弘扬得非常好，可是在当今末法时代，不要说真正讲闻《中观庄严论》，连看一遍法本的人也是寥如晨星。

在此，麦彭仁波切已将当时对《中观庄严论》弘扬的情况真实描写出来了。

因此，诸位有智之士理当将着眼点集中在时时刻刻将此论广弘各方之上。

所以，有智之士应将着眼点放在什么地方呢？就是弘扬《中观庄严论》这一事业上。

简言之，无有偏袒而受持大乘之二理，特别是研习中观并对因明有着浓厚兴趣的学人对这位祖师的宗轨更会自然而然欢



喜雀跃、欣乐投入。

尤其是对大乘中观、大乘唯识具有不偏堕的智慧，并对中观、因明非常有信心的这些人，一看到《中观庄严论》，必定会欢欣踊跃、喜悦无比，欣乐投入于这部论典的研究和学习当中。

这以上主要讲尊者的智慧。这部论典流露出尊者很多的智慧精髓，诸位后学者通过精进修学，自然而然会被这种智慧所吸引。特别是对雄狮交颈般的中观和因明，一定会产生强烈的信心。因为具有中观见解，才会对因明生起甚深的见解；反之，具有因明的见解，才能真正通达中观。中观和因明的理证智慧是互不分开的。如果一个人对中观和因明都有兴趣，他对《中观庄严论》这部论典一定会具有很大的信心，这一点是毫无疑问的。

第二，戒律清净：印度圣地，在好似层峦叠嶂之金山般的众多持戒大德之中，尊者净护戒律、一尘不染的高风亮节宛若妙高山王一般，堪称为一切守戒者之王，被人们交口赞为戒律清净的典范。

静命论师在印度时，以那烂陀寺为主的印度圣地，就像是层叠的金山一般，有成千上万的守持戒律者。在所有这些持戒者当中，静命论师就像妙高须弥山王在群山中至高无上一样，他一尘不染的行为已经超越了所有的持戒者。

当时，藏王赤松德赞派遣鬲桑囊等到印度迎请静命论师。使者询问："阿阇黎静命论师的持戒状况如何？"人们都说："他每天该忏悔的一直忏悔，该修持的也一直修持，始终不耽误。"当时在所有的持戒大德当中，人们一致公认：静命论师的戒律是最清净的。并且异口同声地称之为持戒王、僧王。这



些使者从印度返回藏地后，向国王赤松德赞汇报了这种情况，国王也是非常赞叹："藏地请一位大德很不容易，要请的话，一定要请静命论师。"

从《巴协》的有些历史状况来看，藏王赤松德赞弘扬佛法的时候，不可能迎请一个不伦不类的人。但现在我们有些人迎请上师的时候，只凭他的脸色、他的口气和自我宣传来迎请，除此以外，再没有别的理由。可是，请完之后的结果，自他都非常清楚。

第三，成就卓越：本来，成就的标准必须取决于现量成就圣果的断证功德，由于这并非普通人的行境，因此依据经中所说：可以通过身语的外相来比量推断是不退转菩萨。

所谓的成就者，是从断证功德或者获得圣果方面来讲的。成就者不是一般的凡夫人，而是指真正获得了一地菩萨以上，该断除的障碍全部断除、该证悟的功德全部证悟，衡量的标准应该是这样的。

佛经中也专门讲到，通过外相可以推断这个人是不是成就者、是不是不退转菩萨。在这里，对静命论师真正的成就，麦彭仁波切用非常谦虚的语气说，以他本人的身份也不好推断，但是从静命论师对弘扬佛法方面的贡献，以及内在长久住世、外在整个外境收护于自心的角度来比量推断，其成就的确是不可思议的。

这位大阿阇黎总的调化整个赡部洲的芸芸众生，尤其是教化暗无天日的边地有情（这里指藏地）。

静命论师来到藏地的时候，当时的藏地确实像野蛮的罗刹国一样，没有任何佛教的教法。虽然在国王松赞干布的时代已经出现佛法，但是根本未加以弘扬，一直到第五个朝代——国



王赤松德赞时期才弘扬开来。当时静命论师和莲花生大师如果没有弘扬藏传佛教，在座的很多道友，恐怕今生遇到佛法的机会非常小，即使遇到了佛法，真正通达佛法也是非常困难的。

现在很多人，尤其是格鲁派的很多人，对于师君三尊的恩德不是十分重视。还有一些年轻人，对师君三尊也没有报恩之心。因此，为了使人们清晰地认识到：以前藏地是怎样的国家，师君三尊如何在藏地弘扬佛法。印度的贝诺法王用了几十万卢比，将这一过程专门拍了一个纪录片。

这部纪录片全部是由南卓佛学院表演的，主要讲述了怎样迎请菩提萨埵；当时的藏地，最初是如何的暗无天日，如同罗刹国一样，但如今却成了全世界的宝地。这些原因讲得比较清楚。不过他们表演的经验不是特别丰富，就像以前我们学院演"格萨尔王"一样，一直唱歌，看起来有点费力，听的话倒是可以。其中讲的全部是《莲花生大师广传》、《巴协》里的教言，如果心一直不散乱地听着，里面的内容的确非常殊胜。

我在新加坡的时候看过一遍，看到贝若扎那被开除、藏地雪域弘扬佛法遇到违缘的时候，真的特别伤心，也是非常感动。但有时候，金刚歌唱得很长很长，起码要十几分钟，一直唱。这样的话，听起来有点儿累……

尽管大乘二大宗轨的教义早已开创，然而尊者为了开拓将此二宗密意合而为一的第三道轨而特意化现为人相。

唯识宗和中观宗这两大宗派，无论是在雪域藏地还是在印度，虽然很早以前就开创了，但是，尊者静命论师为了开创将二者密意合二为一的第三大宗派，才降生于人间。

无著菩萨开创了唯识宗，龙猛菩萨开创了中观宗，将中观宗和唯识宗合二为一结合起来进行解释、进行修持的宗派，一



直没有。直到静命菩萨出世以后，才将这两个宗派合二为一地进行解释。

所以，前面所讲的“二宗”，实际上是指唯识宗和中观宗。对于此二宗派，下面主要以理证进行说明，当然，也引用了佛经中的教义，只是颂词中并未体现出来。

据史料记载：由于当时藏地的国王赤松德赞尚未诞生于世，世尊教法在北方弘扬的授记时间也还没有到来，因而尊者一直加持自己的寿命，住世已长达900年之久。

拉托托日时期，静命论师带着《诸佛菩萨名称经》来过藏地一次。此时，以前共同发愿的国王赤松德赞还没有出世。而且，释迦牟尼佛在《无垢称经》和《般若经》中专门授记，未来释迦牟尼佛的佛法，会弘扬到印度的北方——如今的藏地。但是，这一授记中所说弘扬佛法的时间，应该是在赤松德赞时期开始。由于当时各种因缘尚未具足、授记的时间还没有到，国王赤松德赞也没有诞生，于是，尊者只好返回印度，并一直加持自己的寿命，最后活到900多岁。

从《东嘎藏学大辞典》和有些历史资料来看，他活了900多年的历史似乎不太确切。但是，现在很多历史学家和研究历史的人，全部是从平凡观现世量的角度进行猜测，他们的观点无有任何根据。他们总觉得：这样一来，已经到无著的时代了，有什么什么过失。其实这种说法不合理，到无著时代也没有什么过失，同一个时代弘扬两种宗派也是无可非议的。虽然现在学术界的人士认为静命论师活了105岁，但根据真正可靠的史料记载，从佛教本有的观点而言，静命论师应该活了900多年。

由此可以推知，静命论师已获得了内寿自在。



他自己内在的寿命可以自由自在地延长，这也是一种成就，表明静命论师已经获得了密宗所谓长寿持明的果位，这是麦彭仁波切的一个推断方法。

而且，通过外在的神变、显现等，也说明静命论师已经获得了成就。

当年在桑耶寺开光之际，国王赤松德赞亲眼看见尊者现为文殊金刚。

桑耶寺开光时，静命论师现为文殊菩萨相，这不是一般人看见的，是国王亲自见到的。

现在很多人说："我看见你如何如何……"尤其有些上师特别喜欢说："你们在我身上看没看见普贤如来?""看见、看见……"然后，上师说："哦，那你是利根者，你应该是某某佛菩萨的化身。"这样说来说去也比较麻烦。一般来讲，普通人"眼见为实"的观点不是特别重要，着重于内在的出离心、菩提心才是非常好的。

并且所有的佛像都变成了真正的智慧尊者，大显神通，变化莫测，不可计数。

桑耶寺开光那一天的情景非常稀有——很多智慧尊者显现为真正的菩萨相，一一接纳诸位大臣所供养的供品。这些情节在《莲花生大师广传》中有详细描述。

莲花生大师为桑耶寺开光这一天，可能举行的仪式非常隆重，所以法王如意宝传讲莲花生大师《六中阴》窍诀时，经常在他的境相中显现莲花生大师开光时传什么样的法，而且，以回忆前世的方式叙述了非常精彩的故事。

通过诸如此类为人们有目共睹的事实足可证明尊者已获得了外境自在。



获得寿命自在是内在的成就相；而通过众人有目共睹的事实，也证明尊者已经获得了外在的成就相。

特别是，能够从容不迫地在谁也无法调伏的此藏土雪域如璀璨日轮般弘扬佛教这一点显然可作为这位大菩萨之成就超胜他人的果因。

尤其是谁也没办法调伏的雪域藏地，通过尊者的威力，如同璀璨的日轮照耀大地般，将佛法弘扬到了暗无天日的整个藏地。从这一果因[1]可以推理，静命论师肯定已经获得了成就。

为什么呢？对一般人来讲，在这样暗无天日的地方，根本没办法弘扬佛法。而唯一的静命论师依靠他的发心力能弘扬佛法，并且弘扬得如此成功。这么多年来，佛法一直没有衰败过，虽然历史上曾经有过时起时落的状况，但是到目前为止，真正的教法和证法从未衰败过。以此足可说明，静命论师一定是成就者。

法王如意宝在世的时候，我也经常想：我们肉眼虽然看不见法王飞来飞去，但是通过推理完全能够了知法王如意宝的成就。尤其“文革”时，整个藏传佛教毁坏得那么严重，在这种情况下，法王如意宝不仅对佛法再弘起到了举足轻重的作用，而且培养了如此众多的僧众，在整顿僧团、弘扬佛法方面作出了卓著贡献。由此推断，法王如意宝肯定是大菩萨，如果不是大菩萨，一般的凡夫人谁能如此成功？

可能很多人想：我要修建寺院、弘扬佛法。但是，光想一想是不行的，自己应该具备一定的能力。所以，麦彭仁波切通

---

① 果因：“那里有火，有烟之故”，烟作为火的果，由此果存在，可以推知作为因的火必定是存在的。



过这种果因来推断，静命论师肯定是成就者。这是最好的一种推断方法。

第四，品行高尚：所谓的品行高尚也就是指弘法利生的高山景行。

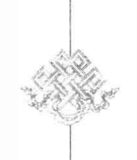
“品行高尚”主要是从弘扬佛法和利益众生的角度来讲的。如今，每个人对品行高尚的衡量标准都不相同。有人认为：这个人经常愿意花钱，还是很大方的，是“品行高尚”的人。有人认为：这个人很开心，是品行很不错的人。但这里说，真正的品行高尚，应该从弘扬佛法、利益众生的角度来讲。

正因为这位亲教师内在的菩提心已经尽善尽美，故而称呼为菩提萨埵的确名副其实，他的这一尊名也犹如日月一般家喻户晓，尽人皆知。本体与文殊菩萨无二无别的这位大戒师住世长达数百年，先后在那烂陀寺、印度东方以及汉地等广阔地域将佛法传播开来。

“菩提萨埵”这一称呼的确是名副其实，因为尊者的菩提心已经完全成熟了。从获得加持的角度来讲，他与文殊菩萨无二无别。并且，他在印度那烂陀寺也是广泛弘扬佛法，是印度东方三大自续派论师之一；在汉地弘扬佛法的状况，在《莲花生大师广传》和《巴协》当中应该有记载。

当然，最主要的还在于，创立了二理（即中观唯识）融会贯通的纯净无垢宗派之轨道，以强有力的事势理折服邪说谬论，摄受有缘信徒，讲经示道，辩经析理，著书立说，再加上智慧超群、戒律清净的无与伦比之处，使得尊者的善妙事业遍布整个人间。

静命论师一生中最大的贡献，就是开创了中观和唯识融会贯通的中观瑜伽行派。他以强有力的事势理破除一切邪说，以



讲经说法、辩经析理、著书立说等方式在整个人间广弘佛法。

尤其是依靠往昔的宏愿以及佛菩萨之发心因缘聚合的威德力而来到了谁也难以调化、黑暗笼罩的雪域，见到了国王赤松德赞，当时，提起与法王（昔世）一同发愿的情景，又通过观察国王装束的缘起而对王族的兴衰存亡等作了授记，并传讲了十善、十八界、十二缘起的法门，而且还审时度势地说：为了降伏暂时以寂静相无法调伏的所有天神鬼怪，务必要迎请莲花生大士。

藏地的众生确实非常难以调化，但依靠尊者的宏愿和诸佛菩萨的发心因缘聚合以后，尊者来到藏地弘扬佛法。

静命论师见到国王赤松德赞时，他问国王："我们以前发过愿，你还记得吗?"国王最初根本记不得："怎么样的?"后来，静命论师详细描述了前世发愿的情景。这时，国王也原原本本想起来了："哦……对对对，我以各种各样的原因已经忘了。"由此，国王对静命论师也更加尊重。

静命论师最初见到国王赤松德赞时，通过国王当时的装束，授记了未来王族的兴盛与灭亡。当时国王头上戴有发簪[①]，据此授记："你的王族在藏地上方的一块地方会留传，不会灭亡。"国王下面穿着鞋，依此授记："藏地下方的安多一带，你的王族不会衰亡。"国王当时没有拴腰带，于是授记："藏地中间的地方，你的王族将会灭亡。"

静命论师给以国王为主的部分众生，传讲了《俱舍论》的道理——十善、十二缘起等。当时，藏地历代国王遗留下来的邪魔外道、天魔鬼神一直作怪，虽然尊者的菩提心已经成熟，

① 现在国王赤松德赞的像当中也有。



但显现上，传法的过程并不是特别顺利，因此返回尼泊尔。

当然，这只是一种说法而已。很多历史学家和考古学家分析说：静命论师的菩提心已经完全成熟了，对于外面的鬼神，没有一个不能以菩提心降伏的。但显现上，尊者自己不能降伏，一定要迎请莲花生大师，其目的是什么呢？就是要在藏地弘扬大圆满和密宗教法。为此，显现上，尊者对这些鬼神也无计可施，必须请莲花生大师来制服。

因此，尊者对国王说："现在尼泊尔的山洞，有天界人狮子莲花生大师，是世间无与伦比的大瑜伽师，你们一定要迎请他。"当时，国王说："如果我们迎请的话，莲花生大师会不会来？"于是，尊者再次讲述了以前发愿的情景，之后国王派人去迎请莲花生大师。莲花生大师很爽快地答应："去去去，马上去，明天马上去。"已经回到尼泊尔的静命论师，后来又与莲花生大师一同来到藏地。这时，藏地的佛法才真正开始弘扬。

（莲师入藏以后）静命论师与莲花生大士一道对桑耶地势作了一番详细考察之后，对已竣工的殿堂及佛像等举行了开光等仪式。

这中间的过程比较长，你们可以阅读相关的历史书籍。

让预试七人出家，从而建立起佛教根本的清规戒律，为诸译师教授翻译风格并讲解林林总总的内外一切法门，通过讲经说法与听闻的方式抉择所有佛经与论典的密意。就这样，使佛法的万丈光芒普照整个藏区。

当时的藏地没有出家人，国王赤松德赞说："可不可以让藏地的人受别解脱戒？"亲教师静命论师说："可以试一试。"于是，出现了藏传历史上第一批出家人——贝若扎那等七人，



从而在在藏地建立起了作为佛教根本的清规戒律。当然，有关预试七人，不同的历史书也有不同的说法。

藏传历史上，第一座寺院就是桑耶寺①，因此，藏传佛教徒到拉萨去一定要朝拜桑耶寺。而菩提萨埵，也就是静命论师，他的头盖骨现在还珍藏在桑耶寺的文物馆里面。

当时尊者培养了108位翻译家，同时在国王赤松德赞的支持下，办了一些译经院等。当时的译场非常兴盛，阿底峡尊者来到藏地时，对当时的状况也是非常赞叹，他说："你们前译派教法之兴盛，即使在印度也极为罕见。"

这样一来，通过阿阇黎静命论师的威力，佛教的明日法已经完全普照了藏地的整个区域。

对于那些与此佛教背道而驰的外道，则通过颠扑不破的理证予以一一制服，最终使之徒剩虚名而已，依此使佛教纯正无瑕。

当时，只有边界地方有一些外道。通过堪布的理证以及莲花生大师的神通，将这些外道一一制服。最后，真正使佛教得以广泛弘扬。

---

① 桑耶寺：以前是宁玛巴的寺院，现在属于萨迦派。



Chapter 5

今天继续讲《中观庄严论释》造论五本当中的第一个——作者是谁。对于作者静命论师，大家应该了知他并非普通人，从他的智慧、戒律、成就以及弘法利生的事业等方面，可以了知其不可比拟的事业和发心。这样一来，首先对作者生起极大的信心，然后对他所造的论典，一定会生起信心。在信心的基础上，我们的自相续也一定会获得非常大的利益。

前面已经讲了，在藏地，作者依靠颠扑不破的真理制伏苯波教，尤其对藏地当时各种各样不太如法的现象和行为进行了整治。这整个过程，在《莲花生大师广传》中有详细记载。

尊者在即将圆寂之时，也留下了如此珍贵的遗嘱：

对于尊者圆寂的地方，不同的历史中有不同的说法。按理来讲，应该是在藏地圆寂的。

通过法体安放的缘起可预示出藏地出家僧众的状况；

尊者示现涅槃的地方，相关的历史资料对此都没有特别清楚的记载。我们去桑耶时，有些出家人作过一些介绍，可能是桑耶。

尊者即将圆寂时，通过其法体的安放，对未来藏地出现僧众的状况作了授记。当时，尊者留下遗嘱说：如果法体面朝印度，未来藏地僧众的数量不一定非常多，但是僧众的戒律很清净；如果法体不是面朝印度，而是朝向藏地或者其他地方，虽然藏地的出家人很多，可是戒律不一定很清净。



后来有些大臣认为僧众多一些比较好，因此，没有将菩提萨埵的法体面朝印度。从现在的状况来看，藏地的出家人的确比任何地方都多，但在“质量”上也确实是各种各样的，菩提萨埵对未来的授记非常灵验。

目前，汉地等有些地方，虽然出家人的数量不多，但表面上，出家人还是像一个出家人的样子，既没有留很长的头发，而且在穿着方面也比较如法。但内在的戒律到底清不清净也很难说，可能有各种各样的情况。

从外相方面来讲，像泰国、斯里兰卡更不用说了，出家人当中如果有一些破戒或者行为不清净的话，必须从寺院里面迁单。迁单之后，根本不会以一种不伦不类的形象混日子——要么是在家人，要么是出家人。但藏地和日本等很多地方，出家人不像出家人，在家人也不像在家人，各种各样的形象僧人相当多。这实际也是菩提萨埵法体安放的缘起所导致的。

有朝一日见解上出现争执不休的局面时要迎请班智达嘎玛拉西拉（即莲花戒论师）来清源正本，重建清净教法，

菩提萨埵在世时，藏地的佛教的确称得上纯净无垢。但是他说：“我圆寂以后，佛法如果遭到其他宗派的危害，你们实在无能为力的时候，一定要迎请我的弟子——嘎玛拉西拉来制伏这些人。”

后来，菩提萨埵圆寂不久，汉地的摩诃衍来到藏地弘扬所谓的和尚宗。他认为：善和恶都不用执著，只要坐禅就可以了。对于这种观点，藏地的很多修行人纷纷随学，对于造善业和造恶业都不执著。不过，可能造善业的确实没有，但造恶业的还是有……现在很多人就是这样，造善业是不执著的，造恶业可能会执著。不管怎样，这些人几乎完全放弃了积累资粮等



世俗方面的善法。

对于这种状况，尊者早已作过授记：在藏地佛法出现混乱时，应该迎请印度的莲花戒论师，让他来制伏这些邪说谬论以清源正本。

并（命人）将此信函交付班智达莲花戒。

尊者在圆寂之前专门写了一封信："以后如果佛法受到损害，就将这封信交给我的弟子莲花戒。"这在《莲花生大师广传》[①] 当中有详细讲述，另外，《巴协》当中也有相关的一些历史记载。

至此，尊者无碍彻知三世的情形已昭然若揭。

通过尊者对未来藏地佛教的兴盛与否，以及佛教出现争论等情况的授记，我们可以推知：尊者对于过去、未来、现在三世的情形已经完全了然于胸。

（从以上的字里行间，我们不难看出）尊者尤以大慈大悲教化藏土群生的深恩厚德实在令人难以想象。

在当时，菩提萨埵和莲花生大师如果没有以其发愿力弘扬佛法，可能到目前为止，藏地仍是野蛮众生非常多的一个地方，无量众生也就不可能依靠佛法如意宝获得解脱。从这一角度来讲，尊者的恩德实在难以回报。

其中所提到的这位莲花戒论师其实就是静命论师的得意弟子，他对尊者有关中观与因明的论典也作了注疏。

莲花戒论师对静命菩萨的《中观庄严论》倒是没有注释，但是对《中观二谛论》有一个注释。有些论师认为，这不是莲花戒论师作的，而是一位藏族人所著。

---

① 由洛著嘉措翻译成汉文本。



实际上，莲花戒论师的确对《中观二谛论》作过一个注释，并且对静命论师的因明论典也作了一些注释，比如《正理广释注疏》。当时，因明前派的静命论师等所作的因明注疏，莲花戒论师来到藏地时也是加以弘扬。并且，他自己也撰写了很多有关中观和因明方面的窍诀。

这是关于静命论师的弟子以及他们在藏地如何弘扬佛法的情况。

综上所述，这位亲教师最初在藏地开创佛教之宗轨，中间大力广泛加以弘扬，

总的来讲，尊者在暗无天日的藏地雪域点亮了佛法明灯，并依靠其发心力将之大力地广泛弘扬。

最终层出不穷地示现护持这一教法的化身，乃至佛法住世期间源源不断。

所谓的亲教师也就是指堪布。堪布菩提萨埵层出不穷地化现很多阿阇黎，也可以说，未来出现的这些传承亲教师和堪布，全部是尊者的化身。但这里所说的是具有法相的善知识，不具足法相，只具有名相的这些人，一定不是尊者的化现。

诚如阿底峡尊者所说：正是在藏地树立起佛教的这位伟大亲教师才使亲教师的源流代代延续、一脉相承，乃至未来佛法住世期间凡是化现为亲教师身份的诸位大德实际上与尊者静命论师均是一味一体。

这一点，正如阿底峡尊者所说：佛法在藏地住世期间，所有具有法相的大德和亲教师都与静命论师无二无别，全部是他的化身。

《菩提道次第广论》等很多论典中，专门对静命论师和莲花生大师作过赞叹。实际上，阿底峡尊者、宗喀巴大师、莲花



生大师、静命论师在法界中是无二无别的。现在的很多善知识，包括上师如意宝在内，都可以说是静命论师的化身。这些传承上师、亲教师们，乃至佛法住世期间，始终不断地饶益无量无边的苦难众生。

因此毋庸置疑，藏地佛法得以住留完全来自于这位大师发心与宏愿的威德力。可是，在千差万别的人们心目中，却认为这是由各自的一位上师及寺院的事业所致，这也是情有可原的。

因此，今天我们遇到这么好的佛法，其来源与静命论师的发心、发愿是密不可分的。但现在很多人根本没有认识到这一点。

在翻译《释迦牟尼佛广传·白莲花论》时，我也深有感触，正是依靠释迦牟尼佛的加持力，我们今天才有这么好的光明佛法。可以说，所有具有法相的上师全部是释迦牟尼佛的化身。这一点，在《白莲花论·修行品》当中讲得非常清楚。

可是，现在很多人根本不知道佛法的来源是什么，经常说："我的上师如何如何。"当然，对你的上师进行宣传、赞叹，也没什么不可以的。但是，已经将最根本的佛陀完全放弃的话，的确非常不值得。尤其修学密法的道友应该了知，密法的来源与莲花生大师和静命论师有非常大的关系。然而，静命论师是什么样的人？莲花生大师是什么样的人？他们对这些根本不知道，却想当然地认为：我的皈依师对我恩德很大，除此之外，只有普贤如来而已。这种说法是不对的。

很多人认为：我的上师非常了不起，我们的寺院非常大。因为我上师的吸引力，才有今天的弘法利生事业。虽然显现上，你修学佛法的直接因应该是你的上师、你的寺院。但最根



本的来源，如果菩提萨埵没有在藏地弘扬佛法的话，会不会有今天的藏传佛教？如果没有今天的藏传佛教，我们有没有现在闻思修行的因缘？所以，从方方面面详细观察时，实际上，我们修行的来源的确与静命论师存在不可分割的关系。

但是，人的想法是各种各样的。现在很多人认为：这是自己的因缘、自己的上师、自己的寺院……根本没有对静命论师和莲花生大师产生报恩之心，这也是情有可原的。

比如说，包括刀能理发与衣能着色在内完全来源于佛陀事业的加持，但人们却对此一无所知。

实际上，理发刀能理头发和衣服染上红、黄颜色等，都是佛陀的加持力所致。如果没有佛陀的加持力，染衣、理发也是根本不可能的事情。

到了末法时期，尤其释迦牟尼佛的佛法到了形象期的时候，很多出家人虽然想理头发，但此时的理发工具根本无法使用，很多出家人只好用牛皮或者口袋盖在头发上，装成出家人；还有些人想把法衣染成红色，但是颜色根本没办法染到衣服上，只好将牛皮反过来穿在身上，把它当成袈裟。到了末法五百年形象期的时候，佛陀度化众生的事业在娑婆世界中已经圆满，佛陀的教法已经成了一种形象。这时，人们的相续中很难获得佛陀的加持。

但是，现在理发没有任何困难。只不过有时候，有些人的理发刀不太好用，理到中间的时候，头发怎么也剃不下来。这时候一定要祈祷佛，佛马上加持的话应该可以。不然马上上课了，头发只理了一半的话，有点儿难看……现在给衣服染色，就更没有什么困难了。

刀能理发和衣服能着色，这些都是佛陀的加持力所致。可



是人们对此一无所知，认为“刀能理发、衣服能着色”都是正常现象，与佛没有任何关系。现在的人们非常盲目，根本不知道加持的来源。实际上，我们今天能皈依佛门、行持佛法，与我们的上师和菩提萨埵的加持是分不开的。但很多人对这些从来没有想过，这也是众生的愚痴所感。

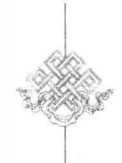
这位大师的功德声誉以及胜妙功勋在整个大地无所不及，犹如日月一般众所周知，并不是像如今藏地有些人只是侥幸荣获了震耳欲聋的名声那样，

静命论师的声望和他对佛教所作的贡献，已经遍及了整个大地。而如今藏地的有些人，碰到一点运气，就开始打广告、做 VCD。只要有一点能力、有一点人民币，就可以利用各种各样的宣传途径进行个人宣传。或者遇到了一些大施主，依靠这些人，开始向大家大肆宣传某某人有如何如何的功德，最后人们认为这个人非常了不起，都把他看作佛一样。实际上，很多人根本没有什么理由，只不过因为大家比较崇拜这个人，所以他也觉得这个人很了不起……

而是在印度圣境内外道数目可观的班智达如同千锤百炼纯金般经过再三观察而确定无疑认定为上师的。

有别于现在某些依靠打广告而出名的个别论师，当时印度的佛教非常兴盛，有成千上万的班智达。而且印度对于班智达和上师的选择方法，就像磨炼纯金一样，经过千锤百炼以后，最终才被认定为上师的。

现在有些人说：有钱的弟子，不管他的性格怎么样，很多上师都特别慈悲他、特别喜欢他；没有钱的弟子，谁都不需要，任何上师都讨厌他。这种说法也有点过分，不一定所有的上师都是这样的。



前段时间，有位出家人写了一本《藏地僧人》，书中非常形象地描写了一些藏地出家人和汉地施主之间互相依靠发财的状况。最初，这位上师没有钱，到处借钱当路费，之后到了汉地。然后，有一个人一开始生意非常不好，后来他通过各种方法在居士里面宣传："这位上师如何如何好。"最后，他自己和这位上师都已经发财了。

书中描写的各种情景比较真实，可能作者自己曾经给一位上师当过侍者，他对很多细节了解得非常清楚，就像人们特别喜欢看的小说一样，对每个情节都描写得比较细致。如今这种现象很多，依靠偶尔的缘起，上师和弟子之间开始互相吹捧，然后，大家都认为某某人就是上师。但是，不要说密宗上师的法相，真正小乘上师的法相也不一定具足。麦彭仁波切在这里间接说明，印度不像藏地一样。

不管是藏地还是汉地，很多愚笨的弟子根本没有任何理由，只是盲目地认为：这就是我的上师，非常了不起，他的前世如何如何。《藏地僧人》也讲了，除了释迦牟尼佛以外，莲花生大师、印度八十位成就者全部转世了，而且只在小小的藏地转世，为什么在别的地方不能转世？《藏地僧人》所写的很多内容，一方面，可能有人看了以后，很容易对出家人生起邪见；另一方面，里面描写的有些现象，的确值得人们取舍。在转世这一问题上，以前法王如意宝在世时，也专门对汉地的在家人和藏地的出家人讲过很多教言，大家应该记得很清楚。

在当时的印度，一个强似一个、一个胜似一个的大智者大成就者不计其数，之所以法王（赤松德赞）幻化的诸位班智达一开始就能在全然陌生的地方轻车熟路毫无疑义地寻找、迎请到尊者，这完全是由宛若众星捧月般遍及四面八方每一个角落



的这位伟大宗师无比美名自身的光芒无碍照耀之威力所感召的。

当时国王所派的班智达，为什么没有寻找其他任何人，而是在全然陌生的地方，仿佛寻找非常熟悉的人一样，毫无疑问地找到了静命论师。其原因是什么呢？因为尊者不仅是大家公认的大成就者、大智者，而且，他的智慧和事业无比广大。当时，国王赤松德赞并不是随随便便的，而是直接派遣竘萨囊到那烂陀寺寻找静命论师的原因就是如此。

本来，对于我等本师的这一教法最为广泛弘扬的杰出代表即是八大佛子与十六罗汉，他们则幻化为六庄严等众多大德出世。

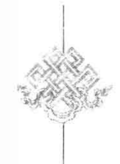
对于释迦牟尼佛的教法，尤其是显宗方面，从大乘来讲，主要是八大菩萨进行大力弘扬；从小乘来讲，主要是十六阿罗汉，就像《十六罗汉祈祷文》中所说一样，乃至佛法住留之间，他们住在不同的地方护持佛法。那么，他们幻化为什么呢？幻化为六庄严和二大圣者等。有关这方面，讲《四百论》和《中观根本慧论》时已经详细介绍过，此处不再赘述。

而这位大师正是诸佛大密意金刚的唯一结集者密主金刚手菩萨，

静命论师和金刚手菩萨没有任何差别。为什么呢？金刚手菩萨是所有密乘的结集者，而这位大德——静命论师将唯识宗和中观宗合二为一，结集了如此殊胜的教言。所以，尊者与金刚手菩萨是无二无别的。

因此其传记与功德即便是住地菩萨也难以一一说尽，更何况说普通凡人呢？

麦彭仁波切很谦虚地说：静命论师的传记，即使得地菩萨



也难以说尽，一般的凡夫人想要宣讲静命菩萨的详细传记与功德，当然更加困难。

但是，在共同（所化众生）的面前，无论是印度还是藏地，到处都流传着尊者无可比拟、不可思议、精彩神奇的感人事迹。只可惜的是，并没有见过详细的文字记载等。

无论是藏地还是印度，广泛流传着静命论师不可思议、非常精彩的故事，但真正文字上记载的比较少。虽然《印度佛教史》中有，但篇幅不是很多；《桑耶寺详志》有一部分，也不是特别多；另外，《莲花生大师广传》中也有少量的记载。除此以外，几乎没有什么文字上的记载。麦彭仁波切在这里，依据方方面面的历史资料，对静命论师作了比较详细的介绍。

在此，从古老的历史中收集出只言片语，作了简略的叙述，意在感念这位亲教师的宏恩。

古老的书，应该是指《莲花生大师广传》或者《巴协》。根据这些历史书中所讲的内容，简单介绍了一下作者的生平，其目的就是为了使大家感念这位大德的宏恩。

诸位有智之士如果能从尊者的善说论著及无量恩德来推测，必定会对其生起真佛之想。

有智慧的人，一见到《中观庄严论》这部论典，尤其从尊者在藏地弘扬佛法、弘扬菩提心和中观，以及对每个人的恩德这一角度来推测，就可以明确了知，尊者与真正的佛陀实际无有任何差别。但是，没有智慧的人，唯有依靠尊者的传记和功德才能了知这一点。

确实，学习《中观庄严论》以后，尤其对有智慧的人来讲，应该会受益匪浅。因为本论将唯识宗和中观宗结合起来，宣说了前所未有的很多窍诀。不管是藏地、汉地、印度等，任



何一个具有智慧的人，只要品尝到这样殊胜的教言甘露，就会完全知道，静命论师肯定不是普通的凡夫人。

归根到底一句话，我们要清楚，印藏两地人们无有异议一致共称的这位开宗祖师就是本论的作者。

这一点，任何人都不会出现异议，这是大家一致公认的。

下面是对静命论师的赞叹文，就像宗喀巴大师从缘起空性的角度赞叹佛陀一样，麦彭仁波切也从中观宗和唯识宗合二为一的角度，对静命论师的无上功德作了赞叹。

依怙佛陀善说法，广大行宗无著释，

甚深见派龙猛诠，共称二祖如日月。

我等本师释迦牟尼佛，在不同众生面前转了八万四千善说的法轮。在所有的大德当中，佛陀亲自授记的无著菩萨开创了广大行派，建立了地道功德的唯识宗；而龙猛菩萨则开创了甚深见派，宣讲了《中观六论》为主的第二转法轮的究竟密意。

这两大祖师就像世间的太阳和月亮一样，大家一致公认：这就是广大行派和甚深见派的两大祖师，也就是唯识宗和中观宗的开山祖师。

护彼法理诸菩萨，善说百川遍各方，

于佛胜乘大海宴，尚未圆满得品尝。

龙猛菩萨和无著菩萨开创了甚深见派和广大行派，护持其法理的诸位菩萨、诸位论师的善说，就像百川一样非常多。比如，弘扬龙猛菩萨观点的月称论师、寂天菩萨等中观论师着力弘扬中观宗；法友论师、世亲论师、唐玄奘等，则着力弘扬唯识宗。

上述诸位论师，都在不同程度上宣讲了很多相关的论典，就像世间的百川一样，非常多。但是，如同百川最后汇入于大



海一样，能够真正将佛陀广大、甚深的教义——广大唯识和甚深中观合二为一，品尝到这种智慧大海喜宴的高僧大德，在静命论师出现之前，这个世界上根本没有出现过。

您以锐智之一口，饮尽二理之汪洋，

尔时您如碧蓝天，大乘法云作装点。

静命论师对佛教事业的贡献完全与众不同。怎么不同呢？将龙猛菩萨的胜义理和无著菩萨的名言理全部汇集于一处的此汪洋大海，静命论师您以敏锐的智慧全部一饮而尽。

您将这两个宗派合二为一、完全通达，您的智慧就像碧蓝的天空一样广大无边。如同广阔无际的蓝天中点缀着一朵白云，整个大乘唯识宗和中观宗，在您广大无边的智慧蓝天当中，也相当于一朵白云的装饰，和您的智慧相比，则显得十分渺小。

这里运用一种诗学手段、诗学体裁，对静命论师作了赞叹。

证如虚空胜义智，具德月称饰三界，

名言似虹无杂见，法称周遍此大地。

“证如虚空胜义智，具德月称饰三界”，整个三界当中，没有一个人能比得上具德月称论师证悟空性的智慧，他如虚空般的胜义智慧无与伦比。

不管是大圆满的祖师，还是第三转法轮、他空派的祖师，只要宣讲空性，就必须按照月称论师的《入中论》进行宣说。无垢光尊者讲《七宝藏》时，经常引用月称论师抉择空性的道理；麦彭仁波切也说：“印度具德月称师，藏地荣索秋桑尊，异口同声一密意，建立本净大空性。”

一般来讲，他空派论师讲如来藏光明时，当然不提月称论

师；但讲到如来藏空性时，一定会提及月称论师。因为在整个三界当中，只要讲到如虚空般的空性智慧，没有人能与月称论师相比，他的智慧是至高无上的，可以称为整个三界的庄严。

"名言似虹无杂见，法称周遍此大地"，如同彩虹的颜色五彩斑斓、不相混杂一样，在名言方面，法称论师的《释量论》，没有任何人能与之相比。

也就是说，抉择胜义空性的时候，月称论师是无与伦比的；抉择无杂的名言谛时，法称论师是无与伦比的。而将这二者结合起来，唯有依靠静命论师您老人家的智慧，其他任何人也是无法相比的。

这个颂词非常深，希望你们还是认真分析。对这部《中观庄严论》，我本人的确是越看越有信心，这也许是对麦彭仁波切的特殊信心所导致的。通过这几个颂词，已经描述了无著菩萨和龙猛菩萨对佛教的贡献，而这二者结合起来，唯有依靠静命论师的智慧才能抉择。因此，我们对这部论典一定要生起无比的信心。

开显此理诸智者，纵驾妙论之乘骑，

无垢二量辽阔处，一时测度力微弱。

在藏地和印度，对月称论师的《入中论》作解释的智者非常多；对《释量论》作解释的智者也非常多。虽然他们已经驾驭着殊胜妙论的乘骑，但讲中观的人一直讲中观，对因明一点也不观察；讲因明的人一直讲《释量论》，对中观也根本不去探索。因此，这个世界上，在这两个宗派无垢广阔的大地上，同一个时间当中，将二者融会贯通、结合起来修持或者研究的大德几乎没有。但是，单单修持其中任何一派的力量都是非常薄弱的。



您以观察之三步，跨越二谛之大地，

“观察之三步”，有些注释中说：名言依靠唯识和因明来抉择；胜义谛，暂时以相似胜义进行抉择，究竟则以真实胜义进行抉择。

此处将名言、相似胜义和真实胜义比喻成观察之三步。静命论师您用敏锐的智慧观察之三步，跨越了胜义谛和世俗谛的整个大地。

尔时您如广袤原，众多理证作庄严。

这时，您的智慧与广阔无边的大地没有任何差别，就像大地上有草木、江河作为装饰一样，在您的智慧中也有二理等各种功德作为严饰。

是故二理宗轨道，合而为一大宗风，

佛胜乘教妙津梁，此三余派不容有。

在这个世界上，无著菩萨的唯识宗、龙猛菩萨的中观宗，以及中观和唯识合二为一的静命论师的宗派，这三者完全是趋入佛教的津梁、趋入佛教的阶梯。要解释释迦牟尼佛的密意，除了这三个宗派以外，不需要其他的任何宗派。

在座的很多人，中观方面已经学习了，唯识方面也学过一些，现在再学习合二为一的静命论师的中观，那么，真正趋入佛法的方法都已经懂得了。但在有些寺院当中，根本不懂月称菩萨和法称论师所讲的道理，认为唯识宗、中观宗就像火和水一样互不相融。这种想法是不合理的。如果真正要了解释迦牟尼佛的教法，尤其是大乘显宗教法，必须要依靠龙猛菩萨、无著菩萨和静命论师的宗派，这三个宗派已经把所有大乘的教义全部融合在一起，除此以外，其他宗派是不容有的。从这段赞叹文中，大家可以深刻体会到学习本论的重要性。



诸佛教法结集您，于此胜乘理智摄，

深要精髓一红日，摧散世间诸迷雾。

结集诸佛菩萨教法的、您老人家的甚深智慧——此《中观庄严论》，就相当于一轮璀璨的红太阳，依靠本论能驱散世间上所有的迷雾。同样，在座的有些人，听过《中观庄严论》以后，心里的各种疑惑，以及对大乘的误解等各种各样的迷雾，一定会全部驱散。

不可思议胜乘要，依简理证一幻变，

轻易明示此宝论，我知金刚大密咒。

对于佛陀不可思议的甚深教言，依靠非常简单的理证智慧的幻变、轻而易举得以明示的就是这部论典——《中观庄严论》。也就是说，释迦牟尼佛宣说的八万四千法门，以及龙猛菩萨、无著菩萨所说的中观和唯识的无数教义，就像幻变一般，通过这部《中观庄严论》——仅仅97个颂词就可以轻而易举地明示。

因此，如同珍宝般的这部《中观庄严论》，完全与金刚大密咒无有任何差别。所谓的金刚大密咒，任何一个瑜伽师依靠它可以摧毁一切对手。同样，我们对这里的97个颂词好好背诵，心里面完全通达它的意义和辩论方式，那么，世间中所有对大乘教法的危害或者攻击都是不容有的。所以，麦彭仁波切说："我完全知道，这部论典实在太殊胜了！"虽然本论文字不多，只有九十几个颂词，却完全能开显释迦牟尼佛的究竟深义，以及龙猛菩萨、无著菩萨宣说的一切教义，这部论典与金刚大密咒没有任何差别。

这以上已经介绍了静命论师的生平事迹。



Chapter 6

麦彭仁波切按照那烂陀寺班智达的传统，以造论五本的方式宣讲了这部《中观庄严论》。其中“由谁所造”，也即《中观庄严论》的作者——静命论师，有关这方面的问题已经讲完了。现在讲第二个问题——为谁而造，为什么样根基的众生造了这部《中观庄严论》。对此，大家也应该观察自己：看一看自己到底是不是《中观庄严论》的所化众生？

二、为谁而著：如果有人心里思量：到底什么是大乘？大乘的要义又是指的什么？如何才能对大乘之义生起以理引发的智慧呢？

这里提出了三个问题。

第一个问题：究竟什么才是真正的大乘法？龙猛菩萨和无著菩萨所开创的是什么样的法？

第二个问题：所谓大乘的论典、大乘的轨范到底是什么样的？

第三个问题：并非盲目的信心，而是真正通过理证引发出来的智慧，叫做以理引发的智慧[1]。那么，真正通过理证引发的、对大乘法坚定不疑的信心或者智慧，需要通过什么样的途径才能在自相续中生起来？

---

[1] 从世间来讲，通过逻辑推理或者其他的推断方式，在自相续中真正生起的智慧，叫做以理引发的智慧。



对于上述三个问题，麦彭仁波切以自问自答的方式回答说：

所谓的大乘，就是以菩提心之意乐作为因，通过具足十度之道而究竟圆满、成熟与清净三种功德，最终成就二身双运之佛果。

什么叫做大乘？所谓的大乘，首先是以菩提心作为因。我们讲任何一个法时都特别强调这一问题，不管修什么法，首先一定要具足利益众生的菩提心。如果利益众生的菩提心不具足，那就根本不可能靠近大乘法。

所谓的"基"——大乘的根本就是发菩提心。在菩提心的前提下，圆满十度——六波罗蜜多再加上方便、愿、力、智波罗蜜多，这就是道。然后，通过十波罗蜜多圆满[①]，或者说，修道以上的功德阶段全部圆满以后，获得法身、色身双运的佛果，就是所谓的大乘。

"基"是发心，"道"是通过圆满、成熟、清净三种方式，使六波罗蜜多或十波罗蜜多获得圆满，最后成就佛果，这就是所谓的大乘。

那么，大乘以什么样的论典来作表示呢？

大乘的要义则无外乎一致共称的大乘二轨中观与唯识所涉及的教义。

凡是人们所公认的大乘二轨——中观宗和唯识宗所涉及的论典，全部称之为大乘论典。

---

① 圆、熟、净：即二资粮圆满、让自相续成熟、刹土清净。不同论典中也有圆满六度或十度以及成熟众生的说法。《现观庄严论》当中对圆、熟、净这一问题有详细讲述。



如此善妙的要义远远超越了外道以及声闻、缘觉的行境，完全称得上是最真实、最甚深的。

各种外道对于大乘论典完全一无所知，这一点毫无疑问。佛教当中，甚至声闻缘觉也无法通达究竟的证语境界。所谓的大乘论典，在所有释迦牟尼佛的教法中是最真实、最殊胜的，堪称为探索一切万法的真理。

对于如此谛实与深奥的教义，不只是凭着信心，而是通过确凿可靠的正理途径生起根深蒂固的定解，这就是所谓的因。

所谓的大乘之因——首先为利益一切众生发菩提心，然后学习中观自续派、中观应成派或唯识的论典，在自相续中生起见解之后，精进修道并获得佛果。或者，首先依靠自己的智慧抉择见解，然后发菩提心，行持六度万行，最后获得佛果。具有上述两种途径，有关这方面下文也会讲到。

在这里，如此甚深的教义，并不是凭借自己的信心了知的。我们说：中观的意义非常好，佛陀所转三转和二转法轮、光明和空性无二无别。信心当然是不可缺少的，但是仅仅依靠信心，而没有以理引发定解的话，很容易退失。所以，并不是凭自己的信心对甚深教义生起定解，而是通过确凿可靠的理证途径，在自相续中真正生起根深蒂固的定解，这就是所谓的因。每一个修学大乘法的人，都应该掌握这一点。

尤其这次学习《中观庄严论》，最根本的目的是什么呢？不应该仅仅凭借自己的信心，而是通过确凿可靠的正理途径，对佛陀的甚深道理生起定解。

事实上，一时冲动对佛法生起信心的这些人，暂时来讲还是很不错的。可是一旦遇到违缘、改变了生活环境，这种信心根本靠不住，很容易随着外境而转变。学习《俱舍论》的时候



也讲到二十僧伽，预流果中有利根随法者、钝根随信者。按照小乘的观点，通过自己的智慧挖掘法里面的甚深教义，这就是利根者；随自己的信心而转的，就是钝根者。《定解宝灯论》和《般若波罗蜜多经》都这样讲：随信心而转的称之为钝根者，随法、随理证而转的则称之为利根者。因此，对于佛陀的甚深教义，并不是凭借自己的信心，而是以确凿可靠的理证途径生起定解，这就是所谓的大乘之因。

由此因所生的无垢智慧之本体有甚深与广大两个方面。

不管是学习《大圆满前行》还是学习《中观庄严论》，表面上读起来很容易，很快就读下去了。但是对于里面的内容，有些人可能已经偏离了真正的轨道，或者自己的心根本没有专注到内容上，不应该这样。对于其中所讲的道理，应该在自己的内心中生起定解。

其中甚深就是说将一切万法犹如蜂蜜之一味般抉择为远离诸边的大中观；

所谓的甚深智慧，是指世间的万事万物全部远离一切戏论，就像蜂蜜与它的甜味不相分离——不管是蜂蜜的上面、下面，或者今天、明天的哪一部分，都与它的甜味分不开。同样的道理，一切万法真正的本体就是远离一切戏论的。任何人通达了这一点，他的相续中已经有了甚深的智慧。

对于这种智慧，《中论》、《入中论》当中抉择得非常细致。《中论》当中，龙猛菩萨依靠各种各样的理证方式，将万法抉择为远离一切戏论的真如本性，这就叫做甚深中观或大中观。如果谁通达了这一点，谁已经具有以理引发的定解之果——甚深智慧。

大中观并不是指抉择单空的观点。有些人辩论的时候说：



"我还是持单空，单空是最究竟的。"男众、女众当中都有这么一部分人，认为单空见很好。暂时没有通达中观应成派境界时，持单空见肯定很好，这是毫无疑问的。但这类众生是自续派暂时的所化众生，并不是究竟的所化众生。当你逐渐深入的时候，还是应该修学中观应成派的观点。

一般来讲，多数大乘修行人都能接受中观自续派的观点，但对中观应成派的观点——最初抉择远离一切戏论的法要，不具足一定智慧的人，既不能解释也不能接受，因此，称之为大中观。

那么，什么叫做广大呢？

广大：了知大乘中观与唯识的经论字字句句无一遗漏而统统归摄为一要诀来圆满包含一切论典，由此而称为广大。

所谓的广大，是指将唯识和中观涉及的所有经论，全部包含在一个窍诀里面修持。

麦彭仁波切在其他教言中也讲：真正修持时，中观派和唯识派在地道功德方面没有任何差别。你说这是唯识宗，应该把它放弃；这是中观宗，应该取受。不应该这样的，对于中观与唯识，不应该舍弃一者取受另一者，二者都是为了利益所化众生而如是解释的。

什么叫做广大智慧？什么叫做甚深智慧？学习《入中论》时讲到：趋入的法有两种——甚深法和广大法。这种讲法与此处所说的内容，可以一起讲，也可以分开讲。在这里，麦彭仁波切说：所有大乘经论的字字句句，一点一滴也不放弃，完全通过一个要诀进行修持、进行涵盖，这就叫做广大。

很多人从来没有听过大乘法，可能刚开始的时候不一定理解。但是对于中观，需要经过反反复复地思维以后才能进行抉



择。因为中观的有些道理必须通过自己的智慧来分析，这一点非常重要。但分析得也不要太过了，应该按照麦彭仁波切的原则进行分析。有些道友喜欢分别，但是分别的时候，已经完全脱离了原来的轨道，自己开始在旁边进行各种各样的臆造，这样不是特别好。

通达这样的深广智慧到底有什么作用呢？

智慧的作用，即是指能对自己所学修之处生起不被他夺的诚信，获得所谓的解信，从而踏上正确的轨道。

经常对自己所学的知识进行串习，最后真正对中观、对释迦牟尼佛、对整个佛法生起不可被他夺的信心，也叫做正见，这就是所谓的信解。

不论是小乘还是大乘，从真正对法生起信解开始，就叫做生起了不退转的信心。这时，你已经真正踏上了解脱的光明大道。

比如在座的任何人，自己通过认真学习，最后心里真的觉得：这种中观道，在世界上没有任何一个学问能比得上它，在我有生之年，绝对不会放弃它。有些人前段时间也这样发愿：在我有生之年，一定要凭自己的智慧进行研究、学习，决不会放弃这样的中观道。可以说，这是一种不被他夺的智慧，以后不管遇到什么违缘都不会改变。

而且要明白在入道伊始，具备如明目般的正见智慧是必不可少的。

要趋入真正的道路，最需要的是什么呢？像明目一般的正见智慧是必不可少的。对于这一点，《定解宝灯论》当中着重作了强调。

本论正是针对（于以上大乘奥义正见智慧）百般寻觅、求



之若渴之人而撰著的。

希望获得以理引发的智慧、以理引发的定解，不会随自己的信心而转的人，才是《中观庄严论》真正的所化众生。你们应该观察一下自己的根基，看看自己是否有这样的希求心？如果真正具足，静命论师的这部《中观庄严论》就是为你这种人撰著的。

三、属何范畴：这部论典是要抉择所知五法的自性，关于其中涵盖所有大乘的道理正如下文中所展开的论述那样，

《中观庄严论》主要抉择什么呢？就是抉择五种所知法。以五种所知可以涵盖所有的大乘教义，这一点，下文会有非常广的文字叙述。

由此可知，她要解释的显然是整个大乘的意趣，

《中观庄严论》解释的是所有大乘的意趣。以前，麦彭仁波切与弟子单秋辩论时，单秋说："这部论典应该是中观自续派的庄严，不是所有中观的庄严，更不用说是所有大乘的庄严了。"麦彭仁波切对他严加批评："你这个愚笨的弟子，连这一点都不懂。"然后，针对《中观庄严论》如何成为整个大乘的庄严，麦彭仁波切讲了很多的教证、理证。所以说，《中观庄严论》开显的应该是所有大乘的意趣，是所有大乘法门的庄严。

但尤为侧重的是《楞伽经》与《月灯请问等持经》等诸甚深经藏的无垢教义。

《月灯请问等持经》也就是《三摩地王经》。这部《中观庄严论》着重偏向于解释《楞伽经》和《月灯请问等持经》，以及唯识宗和中观宗众多经典的甚深无垢的教义。

关于名言中承认唯识的这一道理，



因为这部论典属于整个大乘的范畴，尤其着重于大乘《三摩地王经》和《楞伽经》。《中观庄严论》所解释的主要内容，也即以唯识观点抉择名言的有关道理，佛陀主要在这两部经典中作了阐述。

《释量论》当中也讲到，量有因量和果量。讲果量的时候，根据唯识宗、世间宗、经部宗的几种观点作了阐述，而法称论师最究竟的观点，也是根据唯识宗的观点进行阐述的。所以，名言暂时按照经部的观点来解释，像《俱舍论》那样承许外境存在；最究竟的时候，即使《释量论》也是如此，完全是按照唯识宗的观点来解释，一切外境根本不存在，都是心的一种幻化。对此，《楞伽经》中也有明显记载。

《楞伽经》中所说的“外境色实无，自心现外境，

《楞伽经》中说：所谓的山河大地等外境实际是根本不存在的，就像梦中显现的大象和山河大地一样，都是心的迷乱显现。

未通达心故，凡愚执有为……”已再三表明了。

然而，普通凡夫人根本没有通达心的本性，就像有些愚笨的人，将梦中的儿子执著为实有一样，他们始终执著外境的一切有为法真实存在。

《楞伽经》和《解深密经》中，阐述了很多有关空性的道理，所以，可以称之为具有中观密意的两部经典。而且在这两部经中，着重驳斥了外境的存在，承许并非究竟一乘而是究竟三乘，所以，这两部经典称为大乘共同的经典。

对于二谛的观点，此经中也云：

这以上讲了名言中一切法不存在的道理。有关胜义谛和世俗谛的观点，《楞伽经》中是这样宣说的：



“世俗有诸法，胜义无自性，错谬无自性，彼即世俗谛。”

世俗当中，一切万法都有它的本体、分类、法相等等；但胜义当中，一切万法全部都是不存在的。

为什么世俗当中存在呢？本来无实有、无自性的法，很多人误认为它是存在的；就像本来不存在水，但人们将阳焰误认为水一样。对于本来不存在的这些法，人们错谬地认为存在，这就叫做世俗谛。

因此，《楞伽经》的观点也是首先抉择万法为心，然后二谛分开——胜义中不存在①、世俗中存在。

最后，关于胜义谛和世俗谛圆融的观点，《楞伽经》中是这样宣说的：

关于二谛圆融的观点，此经又云：“依于唯识已，不观察外境，

首先，依靠唯识的观点，对外境根本不需要观察。也就是说，外境根本不存在，从而宣说了万法唯心的道理。

安住真所缘，唯识亦超越。

“真所缘”，是指真正胜义空性的境界。也就是说，首先抉择万法唯心，最后抉择真正的胜义谛时，心也是根本不存在的，所谓的唯识也已经完全超越了。

越过唯识已，无现尽超脱，

“无现”，即单空境界。所谓的唯识和单空都已经超越，也即所谓单空的境界也是完全不存在的。

住无现瑜伽，彼士睹大乘。

此处所说的“无现”应该是指大空性。安住于远离四边八

① 此处是指中观自续派暂时所抉择的相似胜义谛。



戏境界的大瑜伽师，实际上已经真正现见了大乘的究竟奥义。

悟入任运成，依愿而清净，

那么，这种人已经悟入了什么呢？已经证悟了任运自成的境界。他的一切所作所为，依靠大乘的发愿全部得以清净。

无我妙智慧，无现不可见。”

这在名言中，称之为无我的殊胜智慧。

此处的“无现”是指单空。最后，依靠这种无我的殊胜智慧，所谓的单空——不存在的显现也得不到，已经远离了所有的戏论。

在这里，既宣说了万法唯心的道理，又宣说了一切万法是空性的道理。最后抉择了什么呢？一定要远离所谓的单空，所抉择的就是远离四边八戏的中观之道。

有关胜义无自性的道理，《楞伽经》中也有说明，尤其是在《三摩地王经》中宣说得更为详细，此经云：“知心自性故，再度生智慧。”

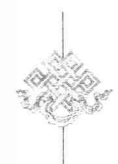
如果已经了知自心的真正本体、了知心的本来面目，那么此人已经再度地生起无我的智慧。此处的词句与《涅槃智慧经》[①] 中所说的一模一样。只有真正了知自己心的时候，才能生起真正的无我智慧。

按照大圆满的解释方法：如果认识了心的本体，就会真正生起五种智慧。无垢光尊者讲《七宝藏》、《三休息》的时候，经常会引用这个教证。

“智晓有为无为法，尽毁一切相之想，彼若安住无相中，

---

① 此经名称是由藏文直译，其是否即为汉文的《大般涅槃经》，请诸智者观察。



彻知万法皆空性。”

作为智者，通晓一切有为法、无为法均不存在的道理。这时，万法存在不存在、有无等一切分别念已经被彻底毁坏。这种瑜伽师安住于无相当中，彻知一切万法皆为真如空性。这里已经抉择了真实胜义谛，也就是说不承许单空见。

《三摩地王经》当中又讲到：

“所谓有无为二边，净与不净亦是边，是故尽断二边后，智者亦不住中间。”

本颂在《显句论》等很多论典中引用过。所有净不净、有无、是非等观待法已经全部断除，二边断除以后，是不是安住于中间？所谓的“中间”也是不可能存在的。麦彭仁波切在与鬲萨格西的辩论书当中，专门引用这一教证详尽阐述了其中的道理。

“离言词道无所宣，犹如虚空法自性，

一切万法的本性已经远离了一切语言和文字，也就是说，通过语言、文字的途径根本无法宣说，就像虚空一样，一切万法的本性即是如此。

若知如此胜妙理，彼之辩才亦无穷。”

如果通达了空性之理，这种人就像佛陀和文殊菩萨一样，已经完全获得了无碍的辩才。

诸如此类所述的道理已经极其透彻地阐明了相似胜义与真实胜义的自性。

暂时抉择单空就叫做相似胜义，究竟抉择一切万法远离四边八戏则是真实胜义。

《中观庄严论自释》中云：“愿以正理及经藏，种种珍宝作严饰，精心证悟此义后，具月灯等甚深经，真实智慧之珠宝，



诸智者修无畏法。”

我们应该发愿：依靠正理和各种经藏的珍宝作为装饰，精心证悟此《中观庄严论》的真正含义之后，即已圆满具足《月灯经》、《楞伽经》等甚深经典的智慧珠宝之装饰，这时，诸位智者可以无有畏惧地精进修持。

也就是说，《中观庄严论》具有无量无边的理证与教证。此处，“经藏”是指教证。如果我们可以证悟具有无数理证与教证珍宝之装饰的这部论典的究竟意义，《月灯经》、《三摩地王经》、《楞伽经》等大乘经典的所有内容也必定会通达无碍。换言之，已经具足了大乘真实智慧宝饰的智者，对于任何法都可以无有畏惧地进行修持。

如今，很多人根本不具足这一智慧珍宝的装饰，他对修行经常心生畏惧：“我修不起来。”但是，一旦你真正具足了《中观庄严论》这一珍宝，同时也具足了大乘经典教义的宝珠，无论去哪里“表演”都不会感到害怕。因此，只要精通了《中观庄严论》所讲的究竟要义，不论是给别人讲法还是自己修行，你都会具有足够的勇气。

正如这其中所说，我们务必要掌握并非随声附和而是凭借真实可信之正量所抉择的无垢正教此等意趣的道轨要诀。

这一点非常重要。我们务必要掌握什么呢？掌握并不是随声附和，而是凭借自己的信心和智慧加以抉择的这部《中观庄严论》。

本论当中，依靠非常确凿可靠的理证，已经抉择了佛经究竟甚深的意义。如果不是随声附和，而是真正依靠自己的理证智慧，对《中观庄严论》的要诀加以抉择，那么，完全可以将佛教的究竟奥义全部挖掘出来。



正如麦彭仁波切在赞颂文中所说的：在抉择空性方面，这个世界上没有一个人能够比得上月称论师，月称论师对胜义已经作了圆满的抉择，但是他对名言方面几乎没有涉及；而法称论师的《释量论》等因明论典，对名言的任何一个问题都抉择得非常细致、圆满究竟，然而对胜义根本没有进行抉择。前面麦彭仁波切也用"虚空"和"彩虹"作为比喻进行了宣说。的确，全知所运用的每一个比喻都有很甚深的意义、具有无上的加持，并不像有些人凭自己的分别念随随便便写诗歌那样。

这部《中观庄严论》通过简短的97个颂词，将唯识与中观这两大宗派的所有观点全部归入一个窍诀，既开显了月称论师的究竟密意，又开显了法称论师的究竟密意。归根结底，本论已经将佛陀整个大乘经典的教义全部开显出来了。

一般来说，《经庄严论》宣说了广大方面的教理，主要抉择了整个大乘的修行方法；而《中观庄严论》对于整个大乘的见解方面，作了非常细致的抉择，在见解方面再没有更超胜本论的。因此，如果依靠《中观庄严论》抉择自己的见解，依靠《经庄严论》抉择自己的修行和行为，可以说这个人已经成为名副其实的大乘行人了。

所以，希望你们不要随随便便看过去，应该把每一句的含义认认真真地分析，到底这里面所表达的意思是什么？然后，对照自己的相续进行修持，这样会有非常大的利益。



Chapter 7

按照那烂陀寺班智达的传法方式——造论五本来讲，第一个问题，这部论典的作者是谁；第二个问题，这部《中观庄严论》为什么样的众生而作；第三个问题，《中观庄严论》属于哪一种经典和论典的范畴。前面已经对上述三个问题作了阐述，下面讲全论内容。

四、全论内容：如果有人心想：二谛的无谬真如到底是什么？二理指的又是什么呢？

此处提出了两个问题。所谓胜义谛和世俗谛无有错谬的真如，也就是说，它的真相、究竟含义到底是什么？然后，观察名言和观察胜义的两种理证到底是什么呢？

所谓的二谛自性也就是所应了知的，

什么叫做胜义谛和世俗谛？所谓的胜义谛和世俗谛，从世间角度来讲，叫做知识；从广义来讲，佛教称之为所知，也就是能知智慧的对境。

中观当中经常说：二谛的分类，二谛的分基，二谛的法相、定义。那么，二谛的分基是什么呢？有些智者认为是从所知中分的，有些智者认为是在无自性中分的。但在这里，所谓的二谛是什么呢？二谛就是一种所知，也就是人们所了解的一种知识。其中，圣者所了知的是什么呢？是胜义谛。凡夫人所了知的是什么呢？是世俗谛。

而二理则是如实决定二谛之义的途径。



什么叫二理呢？通过两种理证抉择二谛原原本本的真相，比如说，外面的色法就是所了知的，了知色法的眼睛或者望远镜，这就叫做二理。我们依靠什么了知胜义谛和世俗谛呢？必须依靠胜义理和世俗理。没有依靠这二理，就不能了知胜义谛和世俗谛。

现在的世间人从来没学过胜义谛和世俗谛，因此对胜义理和世俗理也一窍不通。二理其实是指一种途径，从能境的角度来讲，应该说是胜义智和世俗智；从所境的角度来讲，就叫做胜义谛和世俗谛，是两种对境。

那么，所谓的胜义谛和世俗谛依靠何种方式来了知呢？应该依靠胜义理和世俗理这一途径来了知。

此等所知由真实与非真实两方面来分析可完全囊括于二谛之中。

所知分为真实和非真实两种。圣者所见到的真谛、一切万法的本来实相叫做真实的所知；现在凡夫人见到的，就叫做非真实的所知。凡夫人中还有更迷乱的人，比如捏着眼睛时见到的二月，就是倒世俗——世俗当中的世俗、假当中的假。

通过智慧衡量这两种意义，由于颠倒分别、片面理解以及真实了达的差别，从而出现了内外各自迥然有别的各种宗派。

用智慧来抉择时，有些人对二谛的本体一点都不知道，这叫做颠倒的智慧、颠倒的分别念；有些人稍微懂一点，像声闻缘觉片面地了解一点；有些人则完全能了解，就像中观所抉择的智慧。所以，能抉择的智慧分为上述三种。

莲花生大师《见解鬘歌》中专门讲到：智慧有稍微颠倒、完全颠倒、一点都不颠倒三种。《俱舍论》中解释有境智慧时也说：完全颠倒的是指外道；按照大乘观点，有点颠倒的是指



声闻缘觉；一点不颠倒的，就是诸佛菩萨的智慧。

因为所知是固定的，但对所知的认识，根据不同的众生而有所不同。比如柱子，有些人认为它是常有的，这是完全颠倒的知见；有些人认为两三天之后或者过段时间会毁灭，这是片面了解；有些人认为，柱子是刹那刹那无常的，片刻也不会停留，这应该是最好的智慧。同样的道理，众生对二谛，依靠各自的智慧也有各自不同的认识。

首先简述一下外道的观点：

在这里，首先概括讲述一下外道的各种观点。

麦彭仁波切为什么要宣说这一问题呢？因为我们所抉择的所知就是二谛。以什么方法来抉择呢？应该依靠胜义理和世俗理的途径来抉择。那么，在抉择的过程中，根据自己的根基以及所遇到的善知识的不同，大千世界的芸芸众生当中，有些人已经完全证悟了二谛的本相；有些人只是稍微了知一点；有些人一点都不知道，反而在自相续中产生了各种各样的遍计执著。因此，麦彭仁波切首先介绍了当时印度外道的各种观点，其中第一个是数论派。

（一）数论派：这一外道将三德平衡的自性主物与神我二者许为胜义，

《智慧品》等很多论典中说：数论外道认为有二十五种所知。其中，胜义谛有两种，世俗谛有二十三种。

而认为其中主物所变化的一切现象是欺惑性的世俗有法。

麦彭仁波切在本论中讲到：他们所承许的主物相当于阿赖耶，神我相当于意识。

一旦通过修道而获得禅定眼后再来观看，便会现量照见所有现象的本来面目，



数论外道特别精进，他们通过修道以后、依靠禅定获得智慧眼，最后见到并非主物和神我的所有现象的本来面目。就像人们所认为的，意识当中显现万事万物的形象。因此，麦彭仁波切也说：在所有外道当中，数论外道应该是最好不过的一种宗派，因为它接近唯识宗。

由此使诸现象全部融入主物境界中。

通过修行认识这些假象以后，一切世俗法逐渐融入外道所承认的主物①当中。

这样一来便使明知之士的神我与似乎欺骗诱惑的对境一刀两断，不再有任何关联，从而独自逍遥而住，这就是所谓的解脱。

这时，作为明清胜义谛的神我，已经与世俗谛各种各样欺惑性的万法完全分开，不再有任何牵连。这个时候，神我开始逍遥安住，这就是所谓的解脱。

有人认为：这种说法跟佛教的说法是不是相同啊？一切世俗谛都是假的。通过修持，对这种假象的本体获得认知之后，一切假象全部融入主物，最后现前自我的逍遥自在。这是不是已经获得了佛教所谓的成就呢？

这有很大的差别。因为他们承认“主物”是实有存在的，而佛教徒完全是在无我的基础上进行抉择，无论如何观察，所谓的“我”根本不可能成立。显宗、密宗，包括大圆满当中，虽然有“普贤如来”、“自我本净”等诸如此类的法语，但实际上，这些全部是建立在“无我”的基础上。因此，二者之间存在非常大的差别。

---

① 此处外道所承许的主物，实际与内道所许的法界非常相似。



如果没有懂得这个道理，表面看来，似乎外道的修法也特别殊胜。有些没有头脑的道友很可能会说："外道和佛教之间，外道应该是很殊胜的……"这些人因为前世没有好好积累资粮，即生也没有如理如法地依止善知识，类似的恶习气很容易就可以开发出来。

但实际上，外道承认一种实有的我，这就是他们的错误。有关这一宗派的观点，麦彭仁波切在下文有广说。下面介绍密行派，这也是对二谛本体没有真正认识的一种观点。

（二）密行派：这一外道宗派认为，如同广大虚空般周遍一切并且是心识自性、独一无二的胜我即为胜义谛；

他们所承认的胜义谛就是胜我，是周遍整个世间的一种心识。这种观点虽然接近唯识宗，但与唯识宗也是完全不同的，因为他们承许一种独一无二的实有的"我"，并称之为胜义谛。

多种多样的显现都是不真实的，实际上与明知的我一味一体，

世俗谛的各种各样的现象是不真实的，实际上与所谓的我是一味一体的。

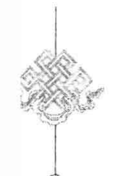
因而所显现的器情等形态各异的万事万物则为世俗谛。

表面看来，他们的这种观点与唯识宗非常相似，因为唯识宗也认为：各种各样的万事万物只不过是依他起的显现而已。

瑜伽行者通过如理修持胜我而使本性与非本性的无明脱离开来，

这一外道的瑜伽士，通过如理如实地修行之后，而使本性无明和非本性无明脱离开来。他们所谓的本性无明和非本性无明，其实与内道的俱生无明和遍计无明基本相同。

如同瓶子破碎后其中的虚空回归大虚空一般融入大我之中。



在下文也会对密行派的观点进行阐述，但在名词方面可能有点差别。

他们认为：整个万事万物由胜我遍知，然而通过修行以后，其本性与大我融入一体。这种说法，跟密宗的有些说法非常相似。比如密宗也说：最后融入普贤如来的本体当中。但实际上，二者之间有很大的差别。因为他们承许一种虚空般的"我"应该实有存在，因此这也是执著常有的一个宗派。但是佛教当中，不管密宗还是唯识，都不承认一个所谓的我存在。这一点是最为关键的。

我们为什么以缘起和无我的道理对释迦牟尼佛进行赞叹呢？世间上的有些智者，也会对万法进行研究和探索，在这方面也具有一定的贡献。但是，有关无我和缘起空性等万法真相的道理，任何人也没有宣说，唯有释迦牟尼佛宣说了如此殊胜的道理。

这是密行派的观点。下面介绍吠陀派，也叫做伺察派，这一派将四大吠陀作为修行的主要内容。现在印度和其他很多国家仍然存在。

（三）吠陀派等承许各自所推崇的梵天、遍入天及大自在天等所有天神是常有胜义谛，

现在的尼泊尔，大自在派特别多。在莲花生大师苦修的山洞旁边，专门有一些大自在天的道场。每次到了各种节日的时候，他们就对天尊等进行杀生供养，这种现象相当多。

他们认为：获得了这种天尊的果位，就是所谓的胜义谛。

而由其神变所造出的万物则是不稳固、欺惑的本性（即是世俗谛）。

大自在天或者遍入天所变化出来的各种各样的、外面的虚



假现象，就是世俗谛。

并且认为当获得这些天尊的果位时便已永久解脱了。

现在这种外道相当多，包括印度、尼泊尔、斯里兰卡、孟加拉国，这些地方都有一些大自在派。

于是这些外道徒便开始凭依修道苦行、种种禁行、供养布施、禅定观风等五花八门的瑜伽修法。

他们一般好长时间不吃饭，到山上修禅定；还有一些修风的，比如修宝瓶气等等，这方面的修法比较多。

麦彭仁波切在有些教言里面说：外道当中，修神通的也有，修风脉明点、修禅定的也非常多，但是，修行最主要的特点不在于此，仅仅在形象上修行不一定很殊胜。

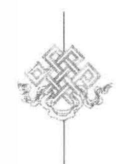
现在内地比较兴盛的宗派，他们也修丹田、修各种禅定和风，但这些并不是从轮回中获得解脱的真正途径。虽然他们在世间行持善法、道德伦理方面，确实起到了非常大的作用。但是，他们将获得天神的果位执著为最究竟的解脱，对真正的无我空性根本没有作过抉择。

以前上师如意宝在加拿大，与 100 多位博士的座谈会上说："没有学过宗教的人，难以确立一种正确的行为标准；学过宗教的人，行为、处事则会更趋于合理。而在所有宗教中，最为殊胜的即为佛教。"有关这方面，上师如意宝讲了特别殊胜的教言。

还有说什么常我与虚空等本来自然就存在的原始派等等，

有一种原始派认为：常我、虚空等法本来已经存在，没有办法将其抉择为空性。

宗派的名称与观点虽然各不相同，多之又多，可是归纳而言，他们均承认轮回束缚与解脱之因是常有的实法。



现在不管是外道的书还是其他宗教的书，很多修行跟佛教几乎没什么差别，比如念咒语、修行禅定、获得解脱，这类相同的法语特别多。但关键在于，轮回中获得解脱的法门，唯一在佛陀的教法中存在。

所以，麦彭仁波切在这里说：他们的宗派虽然是各种各样的，但归纳起来，他们都承许束缚和解脱的因是常有的实法。这一点是最大的差别。

这些常有派也都是说解脱存在的宗派，

在佛教当中，暂时从名言角度来讲，可以说解脱是存在的；但从究竟胜义角度而言，所谓的解脱是根本不存在的。《中论》当中，对于涅槃不存在、佛陀不存在、因果不存在、轮回不存在的道理介绍得非常详细。

佛教的不共特点就在于此。

因此全力以赴精勤于自以为是修道的颠倒禁行。

这些执著常有的外道宗派，将自己所有的精力和财产都用在修行上，可是根本不能从轮回中获得真正的解脱。

有时候看见他们的苦行也的确是非常可怜的。他们认为自己的宗教非常好，在一生中精进修持。但这一世结束以后，还是继续流转在轮回当中。因为他们所谓的修行，根本没有损害轮回的种子——无明这一因。

表面看来，世间上的这些外道有自己的修行、解脱，也有自己的殿堂。我们在路边经常会看到各种各样外道的教堂，尤其像印度、新加坡、马来西亚，有些殿堂的屋顶是尖尖的，有些是四方形的。这些人与世间不学宗教的人比较起来，还是可以的。但是，从轮回中解脱的因、解脱的修法，在他们的论典和窍诀中根本没有。



我们当中的有些道友，以后很可能会遇到外道。这时，我们应该知道，他们的修法当中根本没有解脱道。虽然在他们的论典中经常提到的人天果位等，有一种暂时的解脱道，但是，他们根本没有真正从轮回中获得解脱的窍诀。这一点，大家一定要清楚。

不然，在学院待了很长时间，也学了很多有关中观的道理，过六七年以后纯粹成了一个外道徒，还要说“佛教不合理”。如果佛教不合理的话，从理证方面根本不会出现任何妨害，因为现在真正从因明或者推理上说“佛教如何如何不合理”的人，几乎没有。

麦彭仁波切在下文中也说：我们相续中有很多外道的习气，这种习气，一不小心就很容易被引发出来。因为现在的很多人运用各种各样的语言、手段进行欺骗，有些上师说：“我给你加持加持……”其实，他的加持也是损害佛教的。这个时候，有智慧的人不会盲目地接受。但没有智慧的人，反而认为“这就是真的教法”，结果自己也被引入这些外道当中。

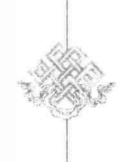
从世间角度来讲，各种宗教应该互相团结，社会与宗教应该互相适应，这样是可以的。但是真正从解脱的大局出发，人身是非常难得的，千万不要被外道和不信佛教的见解所吸引，否则是非常可惜的！

对于以上所有宗派，只要遮破常有实法就可以一并破除。

如果遮破了常有的法，上述所有宗派的观点都会一并破除。

有关对各个宗派进行破斥的情节在正论中可逐一了知。

对于如何破斥这些常派的道理，在本论正文中有详细叙述，这里不作广说。



（四）顺世派：这一外道认为：显于现量对境中的四大明明存在，

顺世派认为：现量见到的地水火风四大明明是存在的。

它是境、根与识之因，所以这就是胜义。

世间的辩证法当中，不一定使用佛教的名词——胜义谛，但是真实的或者说真理所在，其实就是所谓的胜义谛。

什么叫做胜义谛？他们认为，所有的地水火风四大存在，也就是说，外界的物质、世间事物产生的因素真正存在，这就叫做胜义谛。

由此所生而再度灭亡的有法——万事万物则是毫不稳固、欺惑的自性。

四大当中产生的现象法——物理学中经常说"本质的法"、"现象的法"，这些不稳固的、欺惑性的、刹那变化的现象法，就叫做世俗谛。

他们振振有词地声称："修道等前生后世的业果根本就不存在，

他们认为：修道、学习佛法，以及前世后世的业因果是根本不存在的。

现今的这一神识只不过是从胎位四大聚合的凝酪等中突然出现的，

下文当中，详细讲述了顺世外道的观点，他们通过一个理证[①]、四大理论[②]、三大比喻[③]等很多方面阐述了自己宗派的

---

① 一理证门：前后世等不存在，因为自己的根之行境前见所未见之故。

② 四理论：现世有理论、俱生理论、新生理论、非枉然理论。

③ 三比喻：无因之比喻——草地上长蘑菇；二、无果之比喻——风吹灰尘；三、本性而生之比喻——太阳升起、水向下流、豌豆圆形、荆棘尖锐等等。



观点。

如今有很多人是这样认为的。一般来讲，从世界人口统计来看，持这种观点的人非常少。只不过个别国家由于教育理念的关系，持顺世外道观点的人稍微多一点。但从全世界范围来看，从整个地球上人口的比例来讲，持这种观点的人，在现今社会中不是特别多。

有些道友由于前世业力现前，他们生长的环境也是非常恶劣的，如果转生到相信前世后世、相信解脱存在的家庭中，应该是很好的。像美国等很多地方都有这种宗教信仰，很多西方国家的总统在发言时，首先都是在自己的上帝面前宣誓。

《智海浪花》中记载了很多知识分子学佛的经历。他们通过智慧观察：人到底是不是只有这一世？如果只有这一世倒也没有什么，但是不是这样呢？于是，探索佛教、研究佛教，最后从佛教当中获得了答案。一方面，《智海浪花》是很多人的分别念，是个别大学生的人生经历；但另一方面，我们有时间的时候应该翻开看一看，看看这些人的经历是怎样的，心态是如何转变的。有时候，看书还是非常重要的，不仅可以对照自身，而且从别人身上也可以学到很多知识。

总之，从整个世界来看，持顺世外道的观点的人不是很多，但我们所处的有些环境，持这种观点的人是相当相当多的。

就像酒曲中新生出迷醉的能力一样，

这是顺世外道四大理论当中的新生理论。他们认为这是非常好的一种理论——最初的意识应该是从母胎当中开始出现的。

最近，我看了一本《生命之科学》的书。在这本书里，有



些生命科学家对母胎中出现最开始的生命也是产生怀疑，认为生命产生之前应该有一种因，并非仅仅依靠一个受精卵，从母胎中产生最初的意识，应该存在所谓的灵魂或者意识的潜能。在《佛教科学论》和《前世今生论》中，对于“意识是大脑产生的吗”、为何有些人没有大脑却还有意识”等问题也作过非常细致地剖析。

并不是来自于已故前世的神识；在这个世界无论留住多久，于此期间便会出现心识与气息，而一旦命归黄泉，则如同油尽灯灭般身体将散为微尘，内心融入虚空，而绝不会再有什么后世；业果、道、解脱这些都是不存在的；

对这段话可能不用解释，大家有关这方面的知识比较丰富。

所感受的苦乐等不同显现就像豌豆的圆形与荆棘的尖锐谁也未制造一样均是无因无缘由本性而生的。”

从佛教的角度来讲，众生感受痛苦与前世的因有一定的关系。可是顺世外道认为：这些都是无因无果的，就像荆棘树的尖锐或豌豆的圆形一样，是一种自然现象。自然科学也认为：这是一种自然现象——生命是自然现象、万事万物的产生也是自然现象。

因此，这一派的信徒在身心聚合尚未死亡前的有生之年唯一追求的目标就是一己私利。

他们生活的唯一目的，就是为了自己的亲朋好友、自己的生活发展、自己的事业等等。

在遮破此观点的过程中，对于他们所承认的四大存在依据破析微尘的正理；

他们认为所谓的四大存在，其实四大肯定是不存在的。胜



义中四大如何不存在的道理，下文通过破微尘的理证进行分析，完全可以驳倒他们的观点。

而要驳倒他们所许的前后世不存在的观点，则凭借破斥无因的理证。

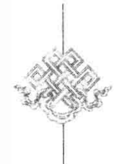
如果前世后世不存在，应该有无因的过失。如果承认无因，那么四种产生、四种不产生等过失不可避免。

这种理证，关键看自己能不能运用。本来这个武器是很尖锐、很锋利的，不论任何东西都可以被它砍断，可是不会运用、反而用错的话，把自己砍死也很难说。中观和因明的推理，如果会运用的话，对方的邪说一定会摧毁无余，关键看我们的智慧如何，尤其在这个山谷里培训的时候，是用什么样的心态去接受？如果以如理如法的恭敬态度，真正用自己的智慧来取受，到时一定能够运用这种理证。

作为一个大乘修行人，在利益众生的过程中，可能会遇到各种各样的人。所以，一方面自相续中应该生起定解；另一方面，世间上有那么多持有邪见者，应该想尽一切办法去度化他们，哪怕只度化一个众生也是可以的。

关于此等内容从本论阐述世俗谛的正文论证中便可一清二楚。

《中观庄严论》当中确实有很多非常殊胜的要诀，我们如果通达其中所讲的理证方法，肯定会开启自己的智慧，自相续不会轻易被他人引诱或者随他而转。



Chapter 8

全知麦彭仁波切所造的《中观庄严论释·文殊上师欢喜之教言》的总义部分当中，现在正在介绍外道观点。尽管在当今世界范围内，持顺世外道观点的人并不多，但在个别地方，持这种邪见的人还是相当多的。因此，大家应该想方设法断除自相续中的邪见和习气，这一点非常重要。

显而易见，上述外道的这些观点全部是有实见。

大家应该清楚，外道与内道之间，主要是从存不存在“我”这一概念进行区分的。对外道的观点进行区分则有360种，归纳来讲，其实所有常派和断派的各类外道，都不离开实有见、不离开我见。

麦彭仁波切的《文殊上师欢喜之教言》，的确与文殊菩萨的教言无二无别，其中的每一句话都具有非常好的价值，希望大家能够从中获得真实的利益。

所有的常派一致认为我等是恒常实有的，而断见派也是同样，对现今现量所见的万事万物具有浓厚实执的同时顽固地认为此生灭尽一了百了，前世根本不会再结生到后世。

不论是胜论派还是数论派，所有的这些常派，要么承许常有自在的我，要么承许常有的实物存在，始终不能离开恒常的实有。

而断见派顺世外道则认为：现今现量所见的万事万物应该是存在的，并对其具有非常浓厚的执著。



麦彭仁波切在下文也讲到：他们在俱生我见的铁板上，非常牢固地钉上了遍计我执的铁钉。有的人，无始以来的俱生我见本来就根深蒂固，再加上听闻具有邪分别念的外道上师的邪说，更增加了他们的我执分别念。于是，对万事万物产生了非常顽固的认识，认为这一期生命结束就可以一了百了。有的人根本不相信前世后世存在，在他们的心里面始终有一种难以化解的死结。这就是我们无始以来的习气，尤其与即生灌输的教育有密切关系。

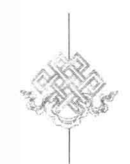
在座的很多金刚道友在没有学佛、没有出家之前，其实学习的也是各种外道的观点。所以，我们大家在闻思修行的过程中，一定要打破自相续中的我执，大家一定要明白：世俗当中，前世后世的确存在。通过学习《前世今生论》、《百业经》、《贤愚经》等佛经公案，也可以彻底了知前世后世确实存在的道理。

因此，尽管他们也将其中个别的法立为虚妄、迷惑性之法，但终究只是依赖有实法而安立的，

虽然这些外道将其中个别的法安立为虚幻不实、如幻如梦或者称为世俗，尤其胜论外道和数论外道，他们在这方面有很多的比喻。但归根结底，他们所建立的仍然是一种实有的法，与佛教所讲的如梦如幻的比喻根本不能相提并论。

换句话说，一切世间道都仅仅是由与无始以来俱生无明相应的观现世的平庸分别心安立的，形形色色的观点虽然无边无际，可是都不可能超离实执的局限，

总而言之，上述外道的观点，全部都是建立在无始以来的



俱生无明和现在的观现世量[1]的基础之上。

虽然现在世间人创造的各种各样的学说非常多，但这种观点也只是随自己的分别念安立而已，根本没有观察到事物的本来面目。在座的个别道友，从上学伊始直到最后毕业，也学习了各种各样的学问。但在自己相续中种下的是什么种子呢？大家知道，根本不离开无始以来与无明相应的凡夫分别念，而有关般若空性、业因果方面的甚深妙法，很多人连听都没有听过。

就像胆病患者尽管见到海螺、明月、白银等各种各样的事物，但除了黄色以外别无所见一样。

学习大乘般若空性的时候，应该具足内善知识和外善知识。内善知识就是指自己对空性的信心和大悲的习气；外善知识就是具有法相的大乘上师[2]。作为一个真正的大乘修行人，如果具足这两种善知识，对空性法门一定会有证悟的机会，否则是非常困难的。

现在世间上，无论是科学家还是演艺圈的明星，他们只是具足某种特长，其他任何内外的修证功德都没有，千千万万的人们只不过是对他们盲目崇拜。那么，人们崇拜的这些发明创造者和科学家，他们对万事万物所下的结论是什么呢？就像具

---

① 观现世量：未被迷乱现相所染污、无损害六根识面前显现的对境，也就是指凡夫人面前正确无误的见闻觉知。

② 唐译《经庄严论》云："调静除德增，有勇阿含富，觉真善说法，悲深离退减。"所依善知识应具足的十种功德：㊀调伏：以与戒相应故诸根调伏。㊁寂静：以与定相应故心内住寂静。㊂除惑：以与慧相应故烦断寂灭。㊃德增：功德不比弟子低劣或等同故，是功德增胜。㊄有勇：于利他极为勇猛精进。㊅经富：以多闻故教授富足。㊆觉真：究竟现证真如。㊇善说：说法具善巧。㊈悲深：不为利养故大悲深切。㊉离退：恒时恭敬说法远离退屈。

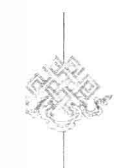
有眼病的患者，对于海螺、白银等任何白色物体皆见为黄色，因为胆病已经存在的缘故，他们所见到的事物根本不可能正确。同样的道理，由于他们相续中的障碍没有消除，没有被空性法门的善知识所摄受，因此，他们对世间的判断根本不可能正确。

像德国哲学家叔本华，他在世间的确是非常有造诣的，但他对人的生命是如何总结的呢？他说：人们的生命就像肥皂泡一样，无论吹得多大、多美丽，终有一天肯定会破灭的。

从佛教角度来讲，前世后世存在的道理非常简单，只要依靠因明的一点逻辑推理，就可以轻而易举通达这一道理。可是，从世间角度来说，虽然很多世间人也非常聪明，但缺少了外善知识的缘故，最终所得出来的结论就是："这一世结束就一了百了。"

你们有些人可能认为：增加这些分别念没有意义。的确是这样的，自己的佛教见解还没有稳固之前，最好不要看这样那样的很多书。但是，自己对中观、因明，尤其对般若空性的见解稳固以后，有时候，看一看世间名人的书籍、哲学理论，可以更加深刻地体会到：我等大师释迦牟尼佛的行为十分伟大，释迦牟尼佛的智慧无比甚深，自己在即生中能够遇到佛法真是幸运！对世间人们的悲心会油然而生的。

因此，也不能一味地说"外道和现在世间的书籍一点都不能看"，关键看自己的见解有没有达到稳固，如果没有稳固，到最后很可能会随他而转，认为前世后世不存在的观点、学说非常正确，具有很大的危险性。在这里，麦彭仁波切的语言虽然不多，却讲了显密佛法的很多窍诀和道理。大家一定要认认真真地分析其中的意义。



因而，固执颠倒邪见的这些外道徒谁也无法堪忍无我的狮子巨吼声。

世间上千千万万的外道徒都有一种固执的、颠倒的邪见。这些人，对我等大师释迦牟尼佛宣讲的无我空性的狮吼声，根本无法忍受。不要说大乘中观应成派所发出的空性狮吼声，甚至佛教的声闻缘觉——有部宗和经部宗所宣说的人我不存在的空性法门，任何一个外道也是无法堪忍、无法接受的。

佛教中，小乘人无我的观点其实是非常简单的一种见解。即使如此，自古以来，无论多么聪明的外道徒，也无法反驳这种无我的观点。

因此，大家应该对我等大师释迦牟尼佛无与伦比的学说生起不退转的信心，这是极其重要的。否则，虽然闻思了很长时间，但对佛陀也生不起信心的话，恐怕不太合理。最关键的，就是要在缘起的问题上生起信心。这样一来，必定会对世尊的善说——无我的见解生起信心。

他们即便再如何分析真实、虚假的种种道理，也对实执这一根本无有任何损害，

虽然外道也有千经万论，也阐述了各种各样的观点、学说，他们也会解释：哪些是真实的，哪些是虚妄的。但真正去观察时，这些外道对所谓的实执根本没有遮破，而且有关破实执、破人我的学说或书籍，在他们教典当中根本无有。

只能称作是相似的空性，而对二谛纯粹是一无所知、颠倒妄执。

学习《中论》时也说过：如果不了知二谛，就根本不可能了达佛的真正密意。尤其外道和其他世间的学说，对二谛的真理一窍不通，因为他们根本不具足真正的理证智慧，没有抉择



万事万物真相的有效工具。

（接下来介绍佛教各派的宗义：）

上述所讲的道理，希望大家再三地看：世间上如此众多的学说理论，全部归纳起来，究竟有哪一种观点可以超越中观的观点？这时，自己真正会对中观法门生起真实无伪、不被他夺的定解。

远远胜过世间道的自宗内道佛教之中，也因为对二谛之义的大概了达与如实证悟的不同而层层递进。

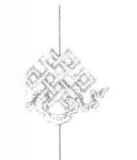
佛教当中的道理，并不是我们自赞毁他，真正从事势理上超越世间任何一种观点。而在佛教当中，由于对二谛的认识不同，也有大概了达和真实证悟的差别。大概了达的，比如经部宗和有部宗；真正证悟的，可以说是唯识宗和中观宗。其中，下下的观点不能超越上上的观点，上上的观点完全超越了下下的观点，就像寂天论师《智慧品》所讲的一样①，这是一种层层递进的关系。

其中有实二宗内部的观点虽然不尽相同，但实际上均是如此承认的：经过摧毁与分析可以抛弃执著之心的粗大诸法为世俗谛；

学习《俱舍论》时已经讲过，经部和有部在很多观点上不尽相同，比如，在抉择灭这一问题上，有部宗认为抉择灭是实有的，而经部宗并不承许抉择灭实有；在见外境的这一问题上，有部宗认为是以根来见外境，经部宗认为是以识来见外境；对于相应行等，有部、经部之间也存在着实有和非实有的

---

① 《入菩萨行论·智慧品》云：瑜伽世间破，平凡世间者。复因慧差别，层层更超胜。



差别。

什么叫做世俗谛和胜义谛？他们对二谛是如此承许的：对于某一法，经过分析以后，把粗大的法完全抛弃而再不能趋入的，叫做胜义谛；还能趋入的，则称为世俗谛。或者说瓶子，用铁锤将它摧毁时，还能摧毁的叫做世俗谛；实在不能摧毁，已经到了最小的微尘，就叫做胜义谛。《俱舍论》第六品一开始就讲了二谛的概念[①]。

大家对于二谛一定要清楚，这一点没有分析清楚的话，对于中观、因明根本没办法通达。下面就介绍一下有部、经部，以及唯识、中观对二谛到底是如何承许的。

而无法舍弃的无分刹那心识与无分微尘无情法在胜义中必然是存在的。

用铁锤来摧毁瓶子，当它已经成为最细微的法，细微到再也无法用铁锤来摧毁；或者某一法，以自己的心再也无法对其进行分析。这时，从时间角度称为无分刹那，从外境角度则是无分微尘。他们认为：无法舍弃的无分刹那心识与无分微尘无情法，这两个极微一定要存在，这就是所谓的胜义谛。

当然，有部和经部对前世后世、业因果的观点，不可能与现在物理学家的观点相同。但是，他们对物质的剖析，与亚里士多德等很多物理学家所讲的比较相似。现在的物理学认为：到最后，最细微的夸克或者最微妙的东西应该存在。有部和经部的论师也认为：最后的两个极微一定要存在，这就是所谓的胜义谛。

---

① 《俱舍论·第六分别圣道品》云：毁彼以慧析他法，则心识不趋入彼，犹如瓶水为世俗，除此具有为胜义。



他们觉得：假设无分刹那心识与无分微尘也不存在，那么所有的这些粗大无情物与心识显然就失去了赖以存在的基础。这样一来，如是显现的万法也就不合情理了，如同无有毛线的氆氇一般。

他们认为：无分刹那的心识应该存在，如果这一无分心识不存在，一切粗大的分别念也就根本不可能建立；山王大地等万事万物的来源，应该是无分微尘，如果这一无分微尘不存在，就不可能形成世间粗大的物质。所谓的无分刹那和无分微尘如果不存在，就像空中鲜花一样，一切万法都会出现无因生的过失。



Chapter 9

现在正在宣讲《中观庄严论释》的总义部分。在这里，首先要通达胜义谛和世俗谛，有关这方面的内容，学习中观和俱舍的时候都讲过，大家应该会明白。

胜论外道、数论外道、顺世外道等对真谛和假象的判断都各不相同。总而言之，什么叫做胜义谛和世俗谛呢？胜义谛是一切万法的真相，而没有到达真相时的一种虚妄现象，则称为世俗谛。比如，没有戴任何变色眼镜的人，见到雪山是白色的；戴琥珀色眼镜的人将雪山看成黄色；而戴更深色眼镜的人，把雪山看成橘黄色。同样的道理，世间的各种宗派，依靠不同的“变色眼镜”束缚着自己的相续，他们各自所见到的真相也就各不相同。

无有眼病的人见到的海螺是白色的，这就是胜义谛、胜义所见；有眼翳的人所见的海螺是黄色，这叫世俗谛、世俗所见。因为海螺的真相并不是黄色，白色才是真相，也即真正的胜义谛。所以，不论是心还是外境，如果所见是真正的本来面目，就叫做胜义谛；如果所见是虚妄的现象，就叫做世俗谛。对于二者之间的差别，大家应该清楚。

前文已经讲述了外道各派对胜义谛和世俗谛的认识方法。现在接下来论述佛教各派当中，一方面由于善知识的差别，另一方面由于自己前世的因缘不同，有部宗和经部宗对于真谛——胜义谛的观点也并不究竟。



有部和经部认为：时间方面的无分刹那和外境方面的无分微尘必须存在；如果这二者不存在，万事万物的显现也就根本不可能存在。如同没有毛线就不能形成氆氇一样，如果毛线存在，尽管是一根线、一根线的，最后氆氇也会存在。同样，如果真正的胜义——最细微的无分刹那、无分微尘不存在，世间万事万物也根本不会存在。因此，所谓的无分微尘和无分刹那，即使胜义观察时也不能破坏。

其实，有部与经部的论师们只不过是缘众多极微尘与刹那心识聚集、刹那生灭自性的此近取五蕴而想当然地认为是我而已，

从最究竟的观点来讲，有部和经部也不承认“我”是存在的。那么，所谓的“我”是建立在什么基础上的呢？他们认为：如果详细观察，其实“我”是众多微尘和刹那心识的积聚，是具有毁灭性的一种法；在未经观察的情况下，众多微尘和刹那心识积聚的五蕴①，被人们想当然地认为是“我”。

这就是有部和经部的观点：依靠理证智慧详详细细分析时，所谓的五蕴只不过是许许多多的微尘和刹那心识的积聚，依靠此五蕴积聚的“我”根本不可能存在，而无分微尘和无分刹那则是存在的。在小乘《阿含经》或其他经典中都是如此承许的——无分微尘和无分刹那应该存在，而所谓的“我”，在还未证悟无我之前，每个众生不可避免地对五蕴假合执著为“我”，但以智慧进行剖析时，“我”也是根本不可能存在的。

认为除此之外的我（指外道所许之我）不可得，

世俗当中，五蕴假合的“我”是存在的，除此以外，外道

---

① 五蕴：色蕴、受蕴、想蕴、行蕴、识蕴。



所说的“我”根本不可能存在。当然，有些外道认为，世间上“创造者的我”存在；有些人认为，“神我”存在等等，有各种不同的观点。但诸如此类的种种说法，通过现量、比量根本得不到。

由于这（指外道的我）与他们自诩的我（指五蕴之我）之法相不符合，因而与它绝非一体。

为什么外道所说的“我”不存在呢？因为外道所承许的“我”是常有的、享受万法的，这种“我”与众生自认为存在的五蕴假合的“我”，其法相完全不同。

凡夫众生所谓的“我”，只不过是把五蕴的聚合执著为“我”。而外道承许的“我”，是常有的、自在的、独立的、享受万事万物的，它是一切万法的根本，或一切万法的创造者，这种“我”绝对不可能存在。因此，这两种“我”绝非一体。

所以，他们认定（外道所许的）具有恒常、唯一、自在等特征的我实属子虚乌有。

有部和经部认为：外道所承许的常有自在的“我”根本不可能存在。

因此，佛教与外道之间，在“我”是否存在这一问题上有很大差别。不管是外道的哪一个宗派，他们都认为“我”肯定是存在的；而佛教当中，即使最低层次的有部宗和经部宗，他们在胜义当中观察时，所谓的“我”也是根本不存在的。所以，麦彭仁波切在顶礼句中说：释迦牟尼佛的无我狮吼声，任何外道也无法堪忍。

（从胜义的角度来说）此宗承许以我而空的所有最极微尘与最极微识是的的确确存在的，而且极微尘也是刹那性，并认为通过修人无我的正道便可使以坏聚见为根本的轮回烦恼荡尽



无余，依此脱离三界轮回，无取而证得涅槃果位。

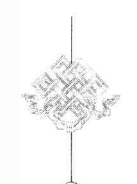
有部和经部认为：所谓的胜义谛就是最细微的微尘和最细微的心识，这二者必须存在。所谓的“我”在两种极微上是空的，不可能存在，而两个极微其实也是无常的、刹那性的。

按照《俱舍论》的观点，小乘认为：无分微尘和无分刹那就是胜义谛，他们对于两个极微并未证悟为空性，但是证悟人无我的阿罗汉应该是存在的。麦彭仁波切在很多中观论典，尤其在《定解宝灯论》当中也是如此承许的。

但在这一问题上，萨迦派和格鲁派的大德却有一些不同的说法。萨迦派全知果仁巴认为：阿罗汉已将自相续粗大和细微的蕴全部证悟为空性，既然如此，他们对两个极微也应该证悟。由于没有证悟的缘故，《俱舍论》对于获得阿罗汉果位的解脱道也未宣说。全知果仁巴在《中观总义》当中讲到了这种观点。格鲁派也同样认为：从断除俱生我执和遍计我执的角度来讲，在没有证悟两个极微为空性之前，不可能断除遍计我[1]，所以证悟人无我是根本不可能的。因此，《俱舍论》并未宣说证悟人无我的道。

虽然格鲁派和萨迦派都有各自不同的一些观点，但按照麦彭仁波切的观点来讲，小乘最有力的论典就是《俱舍论》，依靠它来修持，必定会获得阿罗汉果位。实际上，按照小乘《俱舍论》有关人无我的道理进行修持，最后可以断除坏聚见。也就是说，可以从根本上断除《入中论》所说的我和我所的萨迦耶见，如果已经断除了萨迦耶见，那么转生于轮回的所有烦恼

① 此遍计我与外道所许的遍计我有所不同，属于是格鲁派的一种特殊观点。



也会随之断除。

《俱舍论》中也讲，萨迦耶见是轮回的根本、一切烦恼的根本。对此，《俱舍论自释》以及各大讲义都引用了很多教证加以说明，大家应该非常清楚。既然萨迦耶见已经断除，获得有余罗汉和无余罗汉的声闻乘果位也是无需丝毫怀疑的。

这些有实宗论师在讲述无实空性等经文时，

虽然小乘对于个别宣说空性法门的经典并不否认，但对宣说无实、空性法门的《心经》等《般若经》进行解释时，并不承认一切万法皆为空性，因为他们认为最细微的微尘和最细微的心识应该实有存在。

所以，他们对此作了如下解释：

则一概解释成微量或鲜少之义等。

对于佛经中"一切万法皆为空性"、"一切万法皆为无实"等词句，他们解释说：一切万法当中，实有的量非常微薄或者实有的数量非常鲜少。

他们讲解说：一切有实法是下劣的，故而称无实（意为以下劣加否定词，其实还是不空的），

第一个问题，为什么说是微量呢？因为有实法的本体是下劣的，以低微加上否定词，因此称之为无实。

比如有些人并非没有胆子，只不过胆子很小，人们都会说："不要带着他，他遇到怨敌的时候没胆子。"又比如力气很小的人，人们会说："这个人没有力气。"所以，万法的本体并不是全部为空性，只不过有实法的含量很少，故而称之为空性、无实。他们是这样解释的。

因为在现阶段此等均是无稳固性可言的缘故。

这些有实法的稳固性特别脆弱，是刹那刹那改变的，所



以，人们都说“这是无实法”、“这是空性”。小乘有部宗对《般若经》中所说的空性，用“微量”和“低劣”来解释。

或者说，由于一切有实法中多数无有实质（意为经中是就大多数而言的），因此说是无实，其原因是前际已经过去、后际尚未产生。

为什么称为鲜少呢？很多经典中说，一切有实法大多数是没有实质的。因为过去的法已经灭尽、未来的法还未产生，现在的法并不是很多，而是很少很少，因此承许为“鲜少”。他们对《般若经》所说“一切万法皆空”、“一切万法无实”的密意，作出了这样的解释。

现在泰国和斯里兰卡的有些人，对《般若经》的观点也是这样解释的。我当时在泰国与个别论师交谈的有些问题，在《泰国游记》里面讲过一些。我们当中的有些道友也去过这些国家，也学习过一些小乘论典，不过这些人可能只是学了如何化缘，真正的见修行果方面学没学过也不太清楚……

他们认为：现在的法很少，未来和过去的法占大多数，所以就叫做无实。作为人来讲也是如此，现在活着的人比较少，已经死去的人比较多。我有一天跟别人开玩笑说：“从我们学院来说，在将近20年的时间当中，已经死了的人比较多，恐怕已经可以分成一个区了。”因此，过去、未来的数目比较多，现在存活的数目是很鲜少的。按照经部宗的观点，“一切万法皆空”、“一切万法无实”的密意，就是从现在的法很少来解释的。

这以上，小乘有部宗和经部宗对胜义谛和世俗谛的判断，以及他们的究竟论据已经介绍了。

唯识宗：这一宗派认为，无而显现的能取所取是遍计所执



法，为世俗谛；而能取所取之现基——最究竟的自明自知依他起心识则是以外境所取与执著它的能取来空的，是圆成实，也就是胜义谛。

唯识宗的观点是什么呢？他们最主要的观点，可以包括在三大法——遍计法、依他起、圆成实当中，依靠这三种法，可以涵盖轮涅所摄的一切万法。

他们所承认的三种法到底是怎样的呢？能取所取所摄的一切法，就像外面的毛发一般显而无有自性——虽然显现，但真正去观察时，没有一丝一毫的自性，这就是遍计法，也叫做世俗谛。各种如毛发般的能取所取是依靠什么显现的呢？依靠自明自知的依他起——阿赖耶识而显现的。所谓的遍计法——能取所取所摄的显而无自性的一切法，在依他起上根本不存在，从不存在的这一角度叫做圆成实，也叫做胜义谛。

对于唯识宗的胜义谛和世俗谛应该如此观察：现在的瓶子、柱子等外面万事万物的所取显现，与执著瓶子、执著柱子的能取显现，这些迷乱的显现就叫做遍计法；这些显现的根源就是我们的心——自明自知的阿赖耶识，也叫做依他起①；在依他起上，万事万物的假象遍计法丝毫也不存在，就是所谓的圆成实②。

实际上，由于唯识宗承许自明自知的心完好无损地存在，在这上面，遍计法根本不可能存在，因此也可以称之为他空派。

他们认为：如果作为轮涅所有现分之现基的这一心识也不

---

① 依他起，分清净依他起和不清净依他起。

② 圆成实，有无倒圆成实和不变圆成实。



存在，那就成了空中鲜花一样，

唯识宗与小乘在承许实有的现基上没有什么差别。因为他们也认为：自明自知的心识或者轮回和涅槃显现的本基——依他起心识一定要存在，也就是说，显现万法的基一定要存在。

小乘认为：无分刹那和无分微尘必须存在，不然，就像没有毛线的氆氇一样，万事万物也不应该存在了。而唯识宗对于无情法已经抉择为不存在，但是自明自知的依他起心识一定要存在，否则，万事万物就会如同空中的鲜花一样，有从无因无缘中产生的过失。而中观自续派认为：唯识宗所承认的依他起和小乘所承认的两个极微都是不存在的，但是，万事万物显现的一种现分应该存在。

本论认为，除中观应成派的观点以外，其他的中观自续派、唯识宗、经部宗、有部宗，还有世间上各宗各派的外道观点都不究竟。为什么呢？因为他们认为，万法显现时一定要有一个法作为“现基”，如果这一“现基”不存在，任何法都将无法显现。这种观点，就是中观应成派的所破对境，将中观应成派称为显宗至高无上的宗派的原因也在于此。

现在的世间人，比如，物理学家认为最极微的一种东西应该存在，如果这一点不存在，所谓的物质根本不可能形成。天文学家，像以前的哥白尼，他们认为天体要形成，必须要有一个很小的宇宙核作为基础，这是天体形成的根源，否则，庞大的宇宙世界根本无法形成。佛教当中，唯识宗和小乘虽然在承认“我”方面与外道存在很大差别，但在承认现基方面没有多大差别。

中观应成派认为，需要将所有的现基、所有的根源一并拔除。对这个问题，大家不应该仅仅在口头上说一说，而应该真



正从内心当中认识到这一点。希望大家一定要认认真真地学习这部《中观庄严论》，挖掘其中的深义。这样一来，自己的修行也好，对世界的了解也好，对于整个佛教的深奥道理等很多方面，依靠《中观庄严论》这一钥匙完全可以打开。

我希望大家在听闻的过程中不要打瞌睡的原因就在这里。不然，我们在这里分"宝珠"的时候，有些人已经睡着了，等一会儿分完以后："啊！我的一份跑哪儿去了？我怎么没有得到啊……"

为此说唯识是胜义谛。

因此，他们认为：自明自知的心识就是依他起，它是一切万法显现的根本因，也就是所谓的胜义谛，从最究竟来讲，这个因也必须存在。

对于心识以外异体的无情法，他们依据遮破微尘的理证等予以推翻，由此证明外境不成立。

唯识宗认为：除心识以外的微尘以及万事万物都是不存在的。这一点，他们是依靠遮破微尘的理证进行推理的。《释量论》和《中观庄严论》当中，都讲到了唯识宗最强有力的一个理证，就是对六种微尘进行观察的推理[①]。还有因明中讲到的显现理、俱缘理[②]，通过这些推理，可以推翻所谓的外境存在这一观点。

有人不免产生这样的想法：那么，高山围墙、住宅房屋等

---

① 《唯识二十颂》云："极微与六合，一应成六分，若与六同处，聚应如极微。"

② 也即"明知因"和"俱缘定因"。以明知因推理：现在所见之红色柱子，与能见之眼识一体，所显现的对境具有心之特征故，如同火与火的热性。以俱缘定因推理：对境蓝色与取蓝色之识非为他体，必定同时缘之故，如同二月。



真实不虚、不可否认而显现的这一切究竟又是怎么一回事呢？

有些人提出这样的问题：我们亲眼见到的高山、围墙、柱子、水瓶、胡萝卜等等，究竟存不存在呢？既然你们唯识宗承认一切都是心造的，又怎么会是心呢？如果一切都是心，我吃胡萝卜的时候是不是心吃心？外面无情法的这些现象，到底是怎么一回事呢？

对于上述问题，下面如此回答到：

这一切的一切在外界根本不存在无情法的自性，

这一切的一切，只不过是众生迷乱心识前显现而已，实际上，外境的无情法根本不可能存在。这就是唯识宗的观点：万事万物的一切显现全部是迷乱心的自现而已，根本不可能存在单独的外境。

然而在迷乱者前却现似存在，犹如迷梦中的现相一般。

做梦的时候，外面有山，有胡萝卜、白萝卜……刚戒肉的时候，有些人每天都想吃牛肉，做梦的时候也在吃。但是正在做梦的时候，所谓的牛肉是否在外境上真实存在呢？根本不存在。在梦中根本没有杀过牦牛，怎么会有牛肉出现呢？根本不可能有。但是，对于正在做梦的人而言，外境是无欺存在的。

按照因明观点[①]，外面的一切迷乱显现，只不过是习气比较稳固而已。在这样的稳固习气面前，外境的的确确牢固存在。但真正来讲，所谓的外境根本不存在。有关如何不存在的道理，下文还会详细论述。

如此显现的原因也在于，明觉本体的心识本来犹如无垢宝

---

① 《量理宝藏论》云：现外境乃识本身，此者显现外无有，习气坚固不坚固，能立真实与虚妄。



珠一般，却被清净不清净的各种习气涂料染得面目全非，致使心识显出这样那样的行相，

各种各样的山河大地究竟是如何显现的呢？显现的来源就是唯识宗所承认的依他起，也就是说，没有被能取所取染污的、如水晶珠一般清净的心。这样明清的阿赖耶识相当于无有垢染的宝珠一样，在每个众生的相续当中具足。

依他起的本体原本像宝珠一样清净无垢，但是这样的宝珠，有些被清净的染料染上了，有些则被不清净的染料染污了。比如，有些人对清净的习气串习以后，会显现极乐世界、铜色吉祥山、诸佛菩萨等等；而以不清净的习气染污串习以后，现在的娑婆世界，包括地狱、饿鬼的世界，全部都可以显现。

虽然是一个非常透明的水晶球，但被各种各样不同的染料涂上以后，既会变成黑的，也会变成红的。同样的道理，唯识宗认为：所谓的依他起被不同习气染污以后，整个外面的万事万物都可以显现。

这就叫做依他起心识，与缘起的含义相类似。

学习《中论》的时候也介绍过，不是缘起的法一个也没有，不是空性的法一个也没有。清净的因缘具足时，极乐世界等清净刹土也是可以现见的；不清净的因缘聚合时，所有不清净的器世界和有情世界也是可以现见的。中观宗所承认的缘起，与唯识宗所承认的依他起基本相同。

因此，要了知唯识宗的观点，就必须通达遍计法、依他起和圆成实。在本论当中，麦彭仁波切通过言简意赅的方式，已经归纳性地给我们介绍了这三种法。



Chapter 10

现在正在学习《中观庄严论释》的总义，也就是《中观庄严论》所讲的内容，前面已经大概叙述了胜义谛和世俗谛的道理。关于二谛，由于各宗派的智慧层次不同，外道以及佛教有部、经部的观点也出现了不同。现在正在讲唯识宗对二谛是如何承许的。

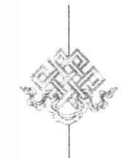
唯识宗认为：一切万法是以自明自知的依他起心识而显现的。既然如此，有人提出这样的问题：按照这种观点，现在所看见的高山、围墙以及住宅等万事万物，究竟是如何存在的呢？麦彭仁波切站在大乘唯识宗的观点回答说：外境的一切无情法并不存在，全部是自心的迷乱显现。这一点，通过透明的水晶球作了比喻。下面进一步对此观点作解释。

如同长久串习贪欲、恐怖、不净观等一样，以无始时来久经熏染的习气作为缘，造成心识显现为身体、受用、住处等千状万态的事物，

不仅器世界的山河大地等可以现前，而且有情世界的身体等也可以显现，这就是众生长久以来对实执进行串习的结果。

在这个世间上，很多众生串习各种各样的迷乱习气，比如串习贪欲、串习恐怖、串习不净观等。

串习贪欲的人，他的相续中始终贪著一些人或财物。如果整天这样观想的话，那么，这个人会在他的梦中出现；继续观想下去，有时会感觉真正的人已经出现了。有些人精神错乱



时，感觉这个人真的已经来到自己面前，这就是过分串习贪欲而显现的外境。

还有些人，对外界的人或事物一直特别害怕，始终感到恐慌不安，认为自己面前出现了毒蛇或怨敌等恐怖外境，他每天都这样观想。最后，梦中确实显现了自己的怨敌。再继续串习下去的话，即使白天，自己根本不愿意见到的怨敌也会出现。这也是串习过多的一种表现。有些人经常会出现各种各样的狐仙、鬼神等附体，实际上，这都是自己对恐怖形象的一种串习。他们经常认为“我的身上有什么什么”，整天这样观想，最后，狐仙、鬼神等外境也真的会在他耳边说话，或者在他眼前出现各种各样的恐怖情景。这也是对恐怖串习之后出现的一种画面。

此外，小乘对治贪欲的一种观想——不净观[①]，从最究竟的观察而言，就像《入中论》所讲的那样，这也是一种颠倒作意。比如你整天观想三十六种不净物[②]、观想白骨，最后看见人的时候，马上会把这个人看成骨架，有这种情况。

---

① 小乘当中的一种观修方法，也就是为了对治四种贪心修持九种想。所谓的四种贪心，执著形色而起的贪心；执著显色而起的贪心；执著柔和所触而起的贪心；对恭敬、利养而起贪心。九种想就是指浮肿想、啖食想、红肿想、青肿想、黑肿想、虫啖想、焚焦想、离散想、不动想。其中浮肿想和啖食想主要是对治形色方面的贪心。红肿想、青肿想、黑肿想主要是对治显色方面的贪心，虫啖想和焚焦想是对治所触的贪心，不动想和离散想可以作为由恭敬利养所生之贪心的对治。具体观修方法，详见索达吉仁波切著《俱舍论讲记》。

② 人的身体由骨血、屎尿、鼻涕等三十六种不净物组成，根据不同的经教论典，也有三十二种不净物的说法。乔美仁波切在《山法论》第二十八品中说：“无论男人还是女人，在贪执异性时，应当观人身为盛满不净粪的花瓶，并了知外相虽整洁，但里面极为肮脏，上下身皆为血肉、屎尿、脑髓、脓涎、鼻涕等三十二种不净物，这样的不净身体哪有可贪之处呢？”



除此以外，还有一些其他的串习。从前，龙猛菩萨的弟子观想自己的头上有角，最后，角真的出现了，不仅自己可以摸得到，而且别人也能看得到。他自己从山洞里出来的时候也非常困难。后来，龙猛菩萨又让他观想这个角不存在，如是观想之后，角真的消失了。佛经中也曾记载：鹿野苑有一位老妇女，她把自己的身体观想为老虎，最后她真的变成了老虎，把整个城市的人全都吓跑了。

众生的串习力的确是不可思议的，我们对现在的闻思修行和生活的任何景象都可以串习。如果你的嗔恨心特别大，整天对嗔恨进行作意的话，最后嗔恨的各种景象一定会出现在你的面前；如果是贪欲过多的人，由于从来不知道对治贪欲，一直随着贪心而转，最后，所贪著的各种情景也会浮现在自己面前。所以，众生面前出现的很多景象，都是分别念造出来的。

此处用了三种比喻，如同长久串习贪欲、恐怖、不净观一样，以无始以来久经熏染的习气作为缘，最后心识也会显现身体、各种各样的房屋、瓶子、受用等。

然而愚痴凡夫全然不知这实际上就是自心的本性，反而认为外境在那边，内心在这边，所取能取各自分开、互相隔离、真实成立，

一般的凡夫人根本不知道，一切万法的显现就像梦中的错乱意识显现一样。他们认为，有一种坚固不坏的外境真实存在。尤其很多愚痴的众生误认为：外境真正实有坚固地存在，能取所取是分开的、互相隔离的、真实成立的。也就是说，所取的外境瓶子在这边，执著瓶子的心识在那边，二者可以隔开，中间有一段距离，而且是真实存在的。

其实这并非事物的本相，完全是一种遍计妄执或错乱幻



觉，好似不了知梦中的大象为自现而执为外界真正的大象一样。

如同一个人梦到一头大象，梦中，大象时而表演、时而发出吼声。愚痴的人们在做梦时，误认为大象真真切切地存在，时而追逐大象、时而害怕大象等，出现各种各样的情景。

不仅唯识宗抉择万法唯心的这一观点，甚至大圆满也是如此抉择的。《大圆满心性休息大车疏》当中的有些修法：首先将万法抉择为心，然后将心抉择为离戏，这是非常深奥的修法窍诀。但愚痴的众生根本不知道，人们所见到的万事万物并不是事物的本相，只不过是心的一种错觉、心的一种幻相而已。

当然，对于“柱子不存在，柱子是自己的心”这一点，凡夫众生不可能马上理解其中的甚深含义。但从道理上应该知道：外境的柱子与梦中的柱子没有任何差别。以此类推，我们应该清楚认识到：外境所现的万事万物只不过是心的一种幻觉，根本不可能真实存在。然而，人们根本没有通达这一点，由此对外境产生了各种各样的执著。因此，大家首先应该从理论上了知这一道理，然后再逐渐逐渐串习，自己对外境的贪执也会渐渐消失的。

如是二取正在显现时，依他起心识的究竟本相不会超离自明自知，仅此一点从二无我的反体而言已完全探究到了真正圆成实本相的堂奥。

虽然外境上有能取所取的各种万事万物的显现，但是正在显现的时候，依他起心识的究竟本相也根本不会超越自知自明。

外境正在显现的能取所取就叫做遍计法。这些法，全部是



依靠清净和不清净依他起[1]而显现的。从内观的角度来讲，依他起的上面根本不存在人我和法我，也就是说，心的本体上不存在人我和法我，从这一角度来讲叫做圆成实，也就是胜义谛。虽然不存在，但外面各种各样能取所取的一切现相依然显现，这就是世俗谛，也叫做遍计法。

麦彭仁波切在下文也讲到：唯识宗是非常深奥的大乘宗派，这一宗派在见解上唯一的不足，就是承许依他起心识实有，除此以外，唯识宗的观点，即使大乘中观也会接受的。

如果详细分析心识显现形形色色万物的道理，首先务必要从八识聚之理入手，

唯识宗认为，外境的一切万法都是心和心所的显现。而心所包括在心王当中，心王则可分为八识聚——六识聚（六识聚，即眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识。）加上阿赖耶识、染污意识。也就是说，整个心识可以包括在八识聚当中，依靠八识聚的习气熏染，最后可以出现外境各种各样的一切现相。

方可弄得明明白白，为此当从无著菩萨的论著中了解有关八识聚的深入细致的论述。

万法是以“心”来造作的，“心”是以八识聚为主而显现的。那么，要想深入细致地了解有关八识聚的道理，就应该详细阅读无著菩萨的论典——《瑜伽师地论》。

现在汉传佛教认为，《瑜伽师地论》是弥勒菩萨造的，而

---

① 《大圆满心性休息大车疏》中说：不清净依他起：是指现于各自根门前的一切迷乱显现，诸如由习气增长而形成的土石山岩等不清净之器情相。清净依他起：指清净刹土与现在佛净见境中的刹土、七宝以及光芒耀眼的无量殿等一切现相。



藏传佛教的很多论典说是无著菩萨造的。实际上，弥勒菩萨除《弥勒五论》以外，再没有造其他论典。我想，唐玄奘翻译的时候，可能梵文本不太清楚或者作者的名字有一些失误，如此而已。除此之外，没有任何依据表明《瑜伽师地论》是弥勒菩萨造的。

大家应该清楚，一切万法是由心来造的。关于八识聚如何由习气染污从而显现各种各样事物的原因和道理，在无著菩萨的《瑜伽师地论》当中讲得非常清楚。

由此可见，如果对各论中所出现的有关依他起是胜义还是世俗的说法要点一窍不通，则势必会像巴瓦匝草一样心里杂乱无章、混成一片。

唯识宗所说的依他起到底是胜义谛还是世俗谛？如果对这一问题一窍不通，那么学习唯识宗等大乘论典时，你的心必将一片混乱，根本不能清楚地了知相关的各种道理。对此，麦彭仁波切用巴瓦匝草作为比喻进行了说明。

所谓的依他起，就是指自明自知的心识，它是一切清净法和不清净法的来源。那么，依他起是胜义谛还是世俗谛呢？从显现能取所取的这一角度，可以将它归属于世俗谛的范畴；人我和法我在依他起上不存在，能取和所取在依他起上不存在，其本体是一种自明自知的离戏①，从这一角度来讲，应该将它归属于胜义谛。

如果没有如此理解，你的思维就会完全错乱，如同巴瓦匝草一样根本分不清楚。“巴瓦匝草”是藏文音译，如果翻译出来，《藏汉大辞典》有两种解释方法，一种说法是马兰草，还

① 《入中论》当中讲到：唯识宗也承认离戏，但这种离戏并未超越实法。



有就是菟丝草[1]。观空法师写作“菟丝草”，多识写的是“马兰草”，以前法尊法师也是直接音译为“巴瓦匝草”。但是，根据汉文和藏文的一些资料来看，“菟丝草”可能更好一些，《辞海》当中也说：“菟丝草是千缠万绕之思绪的一种比喻。”

麦彭仁波切的这个比喻，不仅仅是针对依他起来讲的。不论学习中观还是《俱舍论》，对各个宗派或很多论典的关键要点如果没有通达，则对胜义谛、世俗谛、依他起等很多法，讲也讲不清楚，思维的时候也思维不清楚，就像巴瓦匝草一样。

所以，依他起到底是胜义谛还是世俗谛，通过以上学习，我们的思路会变得特别清晰，否则就根本无法分析了。

实际上，依他起如果从究竟实相意义这一立足点出发，则可归属于胜义的范畴；倘若从现相的角度来衡量，则可摄于世俗谛之中。这是关键的意义。

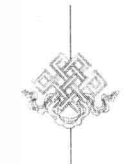
对于依他起，人我和法我或者能取所取在它的上面根本不存在，从这一究竟实相、一切万法的自性角度来讲，依他起属于胜义谛的范畴。实际上，心识的本体就像透明的水晶球一样清净无垢，但在外面放置各种颜色的布时，它也可以显现各种不同的形象，从这一角度来讲，应该是世俗谛。

唯识宗认为，即使断除了非心自性的一切客尘，然而自性光明的心识甚至在佛地也不会消失，而依旧作为显现刹土与（色）身的本基。

唯识宗认为：虽然已经断除了非心自性的所知障和烦恼障的客尘，但是心的自性光明，从凡夫地一直到佛地都不会转

---

① 菟丝草：俗称菟丝子。蔓生，茎细长，缠绕于其他植物上。花淡红色。子可入药。



移，也根本不可能消失，依然是存在的。如果这种自明自知的心识不存在，成佛时，各种各样的刹土以及甚深的如海功德也就不可能显现，因为没有显现的来源。所以，唯识宗一再强调：心识的光明应该存在。

密宗和中观宗解释《宝性论》时，虽然都承许自性光明，但密宗所承许的自性光明、如来藏本性，和显宗第三转法轮所讲的如来藏光明，与此处唯识宗所说的依他起的自性光明具有很大差别。有什么差别呢？中观应成派或密宗当中根本不承许自性光明实有，而唯识宗承认从凡夫地到佛地之间的心识光明是实有的。这个问题非常关键。如果通达这一点，对于唯识宗的缺点和密宗、中观宗的优点，都可以轻而易举通达。

唯识论师满以为自宗的二无我已经十分完美了，原因是他们已将以遍计法而空与无本性生等许为法无我。

唯识宗自认为：自己这一宗派不像小乘有部宗和经部宗一样，已经将人无我和法无我抉择得非常完美、非常圆满。

为什么呢？一方面，任何一法都以遍计法来空，不存在能取所取；另一方面，所谓的产生无有丝毫的本性，唯识宗将这些承许为法无我。

对于人无我，唯识宗已经圆满抉择了，这是毫无疑问的。而对于法无我，他们承许以遍计法来空的圆成实，而且不承许自生、他生、共生、无因生，并认为所谓的产生和坏灭无有丝毫自性。针对这两点，唯识宗认为：自宗已经对法无我作了圆满的抉择。由此，唯识宗认为自宗已经圆满抉择了二无我。

可是，当用中观理来观察分析时，就会发现，由于他们承认现基心识真实存在，因而并未彻底圆满法无我的体相，只是相近的法无我而已。



依靠中观理进行观察就很容易发现：他们认为依他起心识成实存在。这样一来，在整个万事万物当中，如果一法成实不空，就不可能将法无我抉择得非常圆满。因此，以中观理来抉择时，可以了知唯识宗的法无我抉择得并不是很圆满。如果见解上抉择得不圆满，所谓的证悟也是根本不可能的。唯识宗在见解上的欠缺就是这一点。对于这一问题，大家一定要清楚。

这一宗派主张：只有通过兢兢业业地修持二资粮道才能成就转依五智本性的佛果。

他们自己认为：只要兢兢业业地精进修持二资粮道，最后，真正的佛果也是很容易获得的。

当然，这只不过是唯识自宗如此认为而已。如果真正以大乘其他观点来衡量时，唯识宗根本不具备成佛的道。为什么呢？因为他们在胜义中仍然承认一种实有的法存在。

《功德藏广疏》也对这一道理作了分析：虽然唯识宗认为自宗抉择得非常圆满，依靠唯识理精进修持，最后可以获得圆满的佛果，但实际上根本不可能成就佛果，还必须依靠大乘的道理抉择见解，再继续修持，才能获得佛果。

有些人可能会想：声闻缘觉都有自己的解脱，那唯识宗怎么会没有自宗的解脱呢？

所谓的解脱也并不相同。小乘只是人无我的解脱、阿罗汉的解脱。按照小乘自宗观点，也可以成立经部和有部具有断除人我的阿罗汉果位。但从大乘观点来讲，所谓的解脱必须是获得佛果。而唯识宗的见解当中有一个自明自知的心识成实存在，如果这一点不空，在依他起实有这一基础上，想要获得佛果是根本不可能的。

对此，很多论典也有阐述。其中，《功德藏》认为：从见



解的角度来讲，唯识宗连一地菩萨的见道都得不到。如果没有获得见道，不可能获得修道；如果没有获得修道，无学道更不可能得到。这样的话，又怎么可能获得佛果呢？有关这方面，《功德藏》引用很多教证和理证作了说明。

当然上述这一观点，唯识自宗根本不会承认。即使不承认，这一点以理证也可以成立，通过理证来成立时，他们根本无法反驳。

在世俗谛名言中，菩萨要心怀救度众生脱离苦难的大愿，披大盔甲，久经无数劫再三励力修行无量无边二资粮道，从而证得一切智智的果位，满足所化有情的心愿。

从抉择见解的角度来讲，唯识宗的观点稍显不足，但从世俗名言角度而言，唯识宗对于五道十地的抉择，可以说是完美无缺、非常圆满。

为什么呢？因为菩萨为了救度无量无边的众生，首先要发菩提心；然后披上精进的盔甲，在三个阿僧祇劫中积累无边的资粮；最后获得功德圆满的佛果；获得功德圆满的佛果之后，无勤地饶益无边的众生。有关这方面的道理，在无著菩萨的论典中讲得非常清楚。

抉择胜义谛时，承认自明自知的心识成实存在，这是唯识宗唯一的缺点。而在抉择世俗名言时，不论是龙猛菩萨还是月称菩萨，或者圣天菩萨、寂天菩萨等等，他们在世俗名言中所建立的观点，根本不可能超越无著菩萨。无著菩萨在《瑜伽师地论》当中，对世俗谛中如何发心、如何积累资粮、怎样经过五道十地等广大的道理，讲得非常细致。之所以将唯识宗称为广大行派，其原因也在于此。龙猛菩萨通过中观的义理、对万法皆为空性的道理作了详细抉择。因此说，两位开宗祖师具有



不共的特点，无著菩萨的不共特点则体现在安立地道功德这一方面。

然而，这并不是仅仅历经一生一世就能一蹴而就的，心相续的功德需要循序渐进，最终方可圆满具足一切智慧与功德。

所谓的佛果，并不是仅仅在一生一世中就可以获得的，需要在三大阿僧祇劫当中不断增上所有功德，最后方能圆满成就无上佛果。这就是广大行派的特点。

很多论师认为：龙猛菩萨是中观宗的创始人，无著菩萨是唯识宗的创始人。为什么呢？龙猛菩萨的甚深见派，主要是从中观见解方面来讲；无著菩萨的广大行派，主要是从世俗名言角度进行抉择的。

所以，宁玛巴的很多论师经常说："见解上应该跟随龙猛菩萨，行为上应该跟随无著菩萨。"你的见解如果跟随龙猛菩萨，就可以圆满抉择释迦牟尼佛二转法轮的究竟奥义；你的行为如果按照无著菩萨的观点来行持，也绝对不会出现任何差错。

广大行派的这一宗旨合情合理，因此，必须以这样的名言安立方法奠定牢固的基础，再进一步拓宽广大的轨道。

从世俗名言来讲，无著菩萨的广大行派非常合理。大家对这样的名言安立方法，一定要打好稳固的基础。

我们要明白，众所周知的无著菩萨所开创的广大行派是所有大乘不可或缺的一大关要。

无著菩萨所开创的广大行派，并非仅仅是唯识宗的教派，也不是世俗名言中范围很小的一种教派，而是中观应成派、中观自续派，甚至包括密宗在内的所有修行人，都应该依靠无著菩萨的广大行派来修持。



麦彭仁波切在下文还有其他论典中都讲到：唯识宗和中观宗只是在见解上稍微有一点差别，在五道十地等修行和行为方面没有任何差别。如此宣说的原因就在这里。

唯识宗的这一法理作为世俗名言的真如本义可以说是千真万确，但美中不足的是，此宗耽著自明心识的自性成实存在这一点实属所破。

无著菩萨所创立的广大行派，从世俗名言角度安立的地道功德等，千真万确、无有丝毫错谬。然而，唯一的美中不足，就是我们再三提及的，耽著自明自知的依他起心识成实是唯识宗的不足之处，这也正是此处的所破。

大家应该知道，各个宗派都有一些不同的所破。比如，小乘宗承许无分刹那和无分微尘实有，大乘唯识宗承许自明自知的心识实有，中观自续派承许显现分实有，这些都是所应遮破的。中观应成派无有任何所破之处，它是所有见解中至高无上的，它所抉择的教义完全符合释迦牟尼佛二转法轮的究竟密意。

中观宗经常将上述观点结合起来宣说，比如名言依靠唯识理安立、胜义依靠中观理安立等，但其中存在的不同之处，大家一定要清楚。有些人认为：汉传佛教以唯识宗为主，藏传佛教以中观宗为主。实际上，汉传佛教也并不是完全以唯识宗为主，对中观宗也非常重视，只不过他们没有真正的传承。这样的话，理论上不一定能够抓住要点。唯识宗的论师也是如此，他们对自宗基道果或者二谛方面的要点根本讲不清楚。

有些道友，不管讲经说法还是自己讲考，一定要从理解上抓住要点，这一点极为重要。否则，只是大概地讲一讲，根本没有抓住要点的话，无论说多少语言都起不到任何作用。因



此，一直以来我最反对的是什么呢？就是抓不到要点。有些人口才不是特别好，但从理解上已经抓住了要点。如果没有抓住要点，“本论当中说自明自知的心存在。释迦牟尼佛的佛经中也说，心本来无有自性，自性就是光明。”这种说法，说“对”也不敢说，因为二者毫无关系；说“不对”，释迦牟尼佛在其他经典中也确实说“心的自性是光明”。就这样一直等着，想听听下一句会不会抓住要点呢？后面又紧接着说：“万事万物都是无有自性的，为什么没有自性呢？因为中观论典中说是无有自性，无自性有什么教证、理证呢……”文字上这样写，口头上也这样说，这种做法和讲法是我最反对的！

当然，我自己是非常愚笨的人，没有资格这样说。但是，在享受麦彭仁波切真正的智慧结晶的时候，自己自然而然地也想讲一讲这方面的道理。所以，《中观庄严论释》总义当中，每一句话都具有非常高的价值，大家千万不要随随便便放过。

关于内外道对此二谛的各自观点以下行文中也稍有阐述。在此只不过是简单扼要地叙述了二谛的观点而已。

下面是麦彭仁波切暂时休息时写的一个偈颂。

慧浅多言有何用？
如命诸根之本源，
彻证各宗深要慧，
似天鹅于水取乳。

此为暂停偈

“慧浅多言有何用”，智慧浅薄的人说得特别特别多，但是有什么用呢？根本抓不到重点，没有什么用处。

“如命诸根”，按照《俱舍论》的观点，人身上有二十二根，其中命根是其他所有根的来源。我们如果抓住了各种宗派



的如命根般的甚深要义，对此彻底证悟并以这种智慧进行取舍，了知哪些是该舍的、哪些是该取的。就像水和奶汁混合在一起时，天鹅依靠它自己的特殊能力，可以将奶汁吸取出来一样，具有智慧的人，对各种问题的取舍也是很容易的。

也就是说，智慧浅薄的人说得特别多，但始终抓不到如命根般的要义；而具有高深智慧的人，说的不一定特别多，但能抓住如命根般的要义，像麦彭仁波切在这里只用一些简略的语言，已经将唯识宗的观点及其合理和不合理的地方作了圆满宣说。

因此，如命根是诸根之源一样，彻底通达各宗派的要义是非常重要的。诸位不论学习汉传佛教还是藏传佛教，或者学习印度的各大论典，最关键的就是要了知其见修行果方面的要义。如果这一要义已经掌握，其他一些分支的语言、分支的道理，知道也可以、不知道也可以，说也可以、不说也可以；如果如命根般的要义没有掌握，无论如何宣说实际也起不到什么作用。



Chapter 11

现在我们正在讲《中观庄严论释》的总义部分。上面已经阐述了外道以及内道声闻缘觉乘和唯识宗对二谛的观点，今天继续讲有关二谛的重要性。

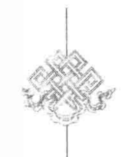
由上而观，内道佛教的这些宗派，根据智力的高低程度不同，证悟空性的范围也有大小的差距。

从上述道理可以了知，包括佛教在内的有部、经部、唯识、中观，由于各派论师们智慧的高低有所不同，其证悟空性的范围也存在大小的差距。其中，小乘论师证悟空性的范围与唯识宗相比，唯识宗的境界更加超胜；而唯识宗与中观宗相比，则是中观宗的境界更胜一筹。

虽说从越来越靠近二谛本相来看，的确呈现逐步向上的趋势，然而所有这些宗派都有一个共同点，那就是均未能超越一个成实的现基，

为什么说他们的智慧越来越超胜呢？主要从越来越接近二谛真相的角度来讲，上述内道各宗呈现出一种逐步向上、层层递进的局面。

以上所说的有部、经部、唯识等宗派，由于在智慧的高低上完全不同，导致趋入二谛真相的方式也不相同。但是，除中观应成派以外，其他所有宗派都有一个共同点，那就是都离不开一种实有的现基。两种有事宗认为：无分刹那和无分微尘应该是存在的。唯识宗认为：自明自知的依他起心识实有。这几



个宗派都不同程度地执著一种实有观点，这就是他们的错误，他们与中观应成派的差距也在于此。

为此只能称得上是相似的空性。

因此，除中观应成派以外，其他各派所抉择的空性虽然也是一种空性，但只能称之为相似空性。

大家应该清楚，上述各种宗派的论师们不能完全证悟胜义的本相，在抉择胜义谛时出现了这种错误和过失。那么，藏传佛教、汉传佛教的诸位论师们，是不是也应该用这类论典衡量一下自己的相续？看看自己所抉择的般若空性，到底是相似空性还是真实空性？

比如对《入中论》、《心经》、《现观庄严论》等进行解释时，你在见解上是不是承认一种实有法？如果确实承认实有法，可以说，这种见解是不究竟的。之所以说声闻乘的宗派不高、唯识宗在抉择见解方面不能与中观应成派相提并论，其原因就在于此。

而本论在所知万法当中，自性成实的法一丝一毫也是不承认的，

在《中观庄严论》这部论典中，从头至尾的所有内容，根本不承认一丝一毫的成实之法。当然，名言中火是热性的、水是凉性的，每一个世俗法都有它自己的本性。虽然也可以将之称为实有，但这只是从世俗角度而言的。如果真正以胜义量加以观察，根本不破的一个实有法，在本论中一丝一毫也不会承认！如果承认，就不能称之为真正的中观派。

因此，抉择胜义谛时，任何宗派、任何人都不应该承认一种实有的法。我们当中的很多道友已经闻思过中观，认为自己现在是一位中观论师。既然是中观论师，你在抉择见解的过程



中，是否承许成实之法？无论是心识还是外境，你对它是否抱有实有的耽著？如果存在一个实有的耽著，就根本不是本论的观点所在，因为作为真正的中观论师来讲，自性实有的法一丝一毫也是不承许的。

《月灯经》中云："诸法恒常自性空，诸佛子破所有法，一切世间尽本空，持相似空外道宗。"

诸佛菩萨所遮破的，就是诸法的实有存在。因为器世间和有情世间林林总总的一切法，并不是一天两天之内暂时空着，而是恒常空的；并不是现在才空，而是在每一法形成之初就是空的；并不是我们抉择时才变成空性，而是从无始以来一直空着的。我们应该通达此真正的胜义空性。

"持相似空外道宗"，实际上，外道也承认一些空性，但他们所承许的只是一种相似的空性，就像瓶子里面没有水或者眼睛看不到色法一样，根本不是真正的胜义空性。现在有些论师所认为的空性，实际与外道的观点没有任何差别。

释迦牟尼佛最究竟的般若波罗蜜多，对于光明、显现等任何一法均不承许实有。如果承许实有法，可以说这一宗派根本无有解脱之道。月称菩萨在《入中论》的最后，非常明确地说：一定要依靠龙猛菩萨的中观无二道，如果离开此不二法门，此人根本无有解脱之道[①]。因此，真实义中千万不要承许任何法为成实实有，否则，这种人根本不可能获得解脱！

依据诸如此类的教证中所说足可树立起这样的中观宗。

依据《中观庄严论》或《月灯经》所说的教证，则可建立

---

① 《入中论》云：出离龙猛论师道，更无寂灭正方便，彼失世俗及真谛，失此不能得解脱。



起真正无垢的中观派。

对于凡是所现的世俗法在未经观察分析的分别心前显现，虽说中观派也有按照世间共称来承认的宗派以及依照经部等宗义而承许的观察宗派，

中观宗在安立世俗名言时有几种宗派，比如，对于所显现的世俗法，在未经观察分析的情况下，世间人如何承许，我也如是承许，这就是中观应成派月称论师在《入中论》中安立名言的方法；另外，按照经部论师承认一切外境存在的观点来安立名言，像清辨论师在《中论释·般若灯论》中所承许的那样；还有“等”字所包括的，随有部论师的观点来安立的名言。

全知无垢光尊者的《大圆满心性休息大车疏》和全知果仁巴的《中观总义》中都讲过：中观宗的名言，有随世间共称安立的，也有随经部观点安立的，还有随有部观点安立的。那么，随有部和经部观点来安立的宗派究竟是什么样呢？以前持有部宗和经部宗观点的有些论师，后来逐渐趋入中观应成派时，他的名言一般是按照小乘宗的名言安立方法来抉择的。

但这部论中名言的观点完全是随同唯识宗来承认的，这就是作者最初创立的瑜伽行中观宗轨。

《中观庄严论》的观点是否与上述观点相同呢？并不相同。第一，这部论典的名言并不是随世间人的共称而安立；第二，也并不是以有部和经部的观点而安立。这部《中观庄严论》的名言，完全是随唯识宗的观点来安立的。

作者静命论师所创立的这一宗派，为什么称为瑜伽行派？为什么静命论师称为中观瑜伽行派的创始人呢？“瑜伽”即指唯识宗。这一宗派的名言完全依照唯识宗的观点进行抉择。

有些人可能会想：既然如此，中观应成派的名言到底是按唯识宗的观点安立，还是按世间共称的观点来安立呢？《入中论》在安立名言时，完全按照世间人们的共称进行抉择，并且着重遮破了万法唯心的观点。那么，本论在建立名言时，如果随唯识宗观点来安立的话，会不会与《入中论》的观点相违呢？

对此，我们可以回答：并不相违。中观应成派的名言，不一定全部按照世间共称来安立。根据众生的根基和意乐的不同，中观应成派对于名言的安立，既可以随世间人们的共称——在未经观察的情况下安立，也可以随唯识宗的观点来安立。

清辨论师的《中观宝灯论》里专门引用月称论师和龙猛菩萨的教证，着重建立了万法唯心的观点[①]。如果月称论师根本不承认外境唯心，清辨论师也就不可能引用他的观点[②]。

那么，《入中论》当中为什么通过众多教证、理证着重破斥万法唯心呢？这是根据众生的不同根基而抉择的。无垢光尊者也是如此，他在有些论典中着重破斥万法显现为心的观点，在有些论典中着重建立了万法唯心。萨迦派的全知果仁巴和自宗麦彭仁波切的观点完全一致，全知果仁巴认为：根据所化众生的根基不同，依照世间共称或唯识观点安立名言均无不可。

---

① 清辨论师所著的《中观宝灯论》中，引用龙树菩萨的《大乘二十颂》，建立了世俗内外诸法皆为唯识自体的观点，如云："内外所知法，离心无所成。""诸法皆心性，如幻而安住，心性亦光明。"并且讲到："幻化心现内外法，我与蕴等无少成，皆由幻心幻现故。"

② 在抉择内中观时，月称论师说："了知分别心以外不成立法的少许自体，诸法之幻有如阳焰般现而无自性，皆由分别心自现。"清辨论师在《中观宝灯论》中解说内之细中观修法时，也有类似的词句。



这是中观方面比较关要的问题。在《中观庄严论》这部论典当中，中观应成派的名言都是随唯识宗的观点而安立的；在《入中论》当中，世间人如何共称，中观应成派也如何安立名言。这两种观点互不相违，对这一点一定要清楚。

如果以正理来分析此世俗的安立方法，则是名言最究竟的实相真如，也是具德法称论师的意旨所在。

依靠正理分析世俗谛时，最究竟的名言安立方法，就是唯识宗的观点，具德法称论师的意趣也在于此。为什么这样讲呢？在《释量论》的最后一品中，既有随经部宗观点来安立名言的，也有随唯识宗观点来安立名言的，但是最后的正量之果，则安立为唯识宗的观点。所以说，中观派按照唯识观点安立名言非常合理，这一点，既是静命论师的观点，也是法称论师的观点。

《定解宝灯论》中也讲到：依靠理证来推证前世后世、业因果存在等名言法时，法称论师的观点是无与伦比的；而在胜义观察时，龙猛菩萨和月称论师的观点首屈一指[①]。对于诸位论师的观点，如此分开抉择相当好。

名言与胜义各自正量所得出的结论必定截然不同，而安立名言堪为顶峰的非唯识宗莫属。

名言量是指现量、比量等，依靠它所得出的法叫做名言法、世俗法；胜义量则是指《中观根本慧论》中所讲到的大缘起因、破有无生因等，依靠这些推理所得到的法叫做胜义谛。

---

① 《定解宝灯论》云："依靠名言观察量，无有错谬行取舍，尤其于教与本师，获得诚信唯一门，即是因明之论典，开显抉择实相义，无垢智慧胜义量，即是胜乘中观论。"



这两个量是完全不同的，所得出的结论也是完全不同的，依靠名言量不可能得出胜义的结论，依靠胜义量也不可能得到名言的结论。就像通过不同仪器得出的结论也不相同一样，依靠名言量和胜义量各自所得出的结论截然不同。而依靠名言量进行抉择时，堪称顶峰的即是唯识宗的观点。

关于按照如此观点来承认在名言中十分方便且另有诸多殊胜必要，下文将会给予略述。

通过中观理抉择一切万法时，其名言跟随唯识观点来解释非常方便、非常容易。如同屠夫了知众生的要害部位一样，依靠唯识观点抉择名言，对于万事万物在名言中的实相，我们也可以轻而易举通达。这一点，下文在阐述真相唯识宗观点时会作简略宣说。

唯识宗这一名言观点也并非是对胜义中显现成立为心与否的分析，而仅是以名言量来权衡无欺显现的一切法。

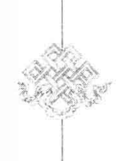
唯识宗“万法唯心”的观点，并不是观察胜义中万法的显现是不是心，而是观察世俗当中，外境无情法是真实存在或者是心的本体。因此在这里，众生面前无欺显现的瓶子、柱子等各种各样的法，全部运用名言量抉择。

譬如有人提出疑问：梦中的这些显现是内心还是于外境中存在呢？

有人提出这样的问题：做梦的时候，外面各种各样山河大地的景象，到底是内心的显现，还是外境真实不虚存在呢？

对此提问，一些有智慧的人经过一番详察细究，而回答说外境中存在不合道理，只是自现罢了。

比如，我晚上做梦，梦到大象在那边、我在这边，大象到底存不存在？这到底是我自心的显现还是外境真实存在呢？



具有智慧的人回答说：正在做梦的时候，大象肯定是存在的，既可以摸得到也可以看得到。但实际上，只是你自心的迷乱显现而已，外境根本不可能真实存在。

同样的道理，现在外面正在无欺显现的经堂里的人、花、老山羊等现相，到底是自己的心还是外境中真实存在呢？真正具有智慧的人对此回答说："这就是心的一种迷乱显现。"

可是某些人将二量衡量的道理混为一谈

麦彭仁波切在世的时候，还是有一部分人将胜义量和世俗量混为一谈。这一点相当重要，如果将此二量混淆，就像麦彭仁波切前文所说的：自己的心绪或智慧就会像菟丝草一样，混乱不堪。

有一位居士说：他的家乡有菟丝草，这种草跟很多植物缠连在一起，特别难分开。我问他："可不可以给我寄一点？"他说："可以、可以，想想办法。"如果收到的话，不仅我自己想看一看，而且要给中观班的很多堪布也看一下，因为在藏地从来没见过菟丝草。

但在此处，麦彭仁波切说得很清楚，依他起是以实相为主还是以现相为主？有时我们自己的心始终处于一种迷迷糊糊的状态，就像菟丝草一样，一直纠缠不清，特别凌乱。

而觉得除了未经观察的显现许以外如果尚有一个观察宗派承认的话，那就与应成派大相径庭了。

有些人认为：就像《入中论》所讲的一样，中观应成派一定要承认未经任何观察的、世间老人所承许的名言。除此以外，如果承认一种详详细细观察的名言，则与中观应成派的观点非常不相合。

正是对二谛未分析清楚，才导致出现了上述错误的想法。



所以，麦彭仁波切说：你老人家千万不要这么想……

千万不要这么想。无论是谁，对于此等法自相成立与否或者它的本体以量成立之类的任何问题，辨清能衡量的正量这一点都是至关重要的。

有些人认为：不经观察的安立，对应成派来说非常合理，只要稍微观察就不合理了。

你千万不要这么想。为什么呢？无论是谁，对于一切法是否成立等问题，全部需要依靠它的量来区分。比如柱子成立还是不成立，对此进行观察时有两种方法：一种是以胜义量进行观察，这时，即使名言中也不成立；一种是以名言量进行观察，以此观察时，柱子肯定是成立的。所以，麦彭仁波切说：对于某法的本体是否成立等问题进行分析时，首先要看所运用的量是胜义量还是世俗量？如果是世俗量，对此观察又有什么不合理呢？

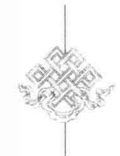
中观应成派的月称论师在安立名言时并非从来不观察：世间老人如何承认，自己也如是承认。事实并非如此。麦彭仁波切跟格鲁派的有些高僧大德辩论时也说：月称论师安立名言时，还要去问牧童或者其他一些愚笨者的话，那实在太可笑了！

所以，应成派在安立名言时，可以有观察和不观察这两种方式。

也就是说，从胜义量的侧面来衡量，则如光明前的黑暗一般，在胜义中永远也不会成立，因此无有丝毫所建立之法。

因此，我们首先应该观察：运用的到底是哪一种量？是以胜义量得不到，还是以世俗量得不到？

对所有万法一点也不观察是完全不合理的。在以胜义量观



察时，就像《中论》所讲的那样，包括轮回、涅槃、佛陀、佛陀的智慧等一切的一切，全部已经破完了。从色法到一切智智之间的万法，连芝麻许也不可能得到，就像光明面前不会出现黑暗一样。依靠胜义量抉择时，无论心识还是外境都不可能存在，全部荡然无存。

相反，如果从名言量的角度来分析，则名言中是真实不虚、不可否认而成立的，

如果以名言量来观察，形形色色万事万物的法，在名言中是绝对不能否认的。假设否认万法存在，认为柱子也没有、瓶子也没有，就已经毁谤了名言。

格鲁派的有些论师认为：柱子不空，柱子以实体来空。《定解宝灯论》中讲到的这些问题，在这里，麦彭仁波切用间接的语气同样作了驳斥：所谓的“不存在”，究竟是胜义中不存在还是世俗中不存在？如果说胜义中不存在，就不要说“柱子不空，柱子以实体来空”，柱子也好，实有也好，显现也好，一切的一切全部都已经毫不含糊的遮破了。如果是世俗中不存在，世俗又分为正世俗和倒世俗[①]两种，其中前者——业因果、前世后世存在等，按照法称论师《释量论》所讲的那样，必须承认，这一点不承认的话，就已经诽谤了世间的名言，是非常可恶的一种见解。

所以随着名言的现相无论如何观察，像因明论典中建立前后世等存在的分析等那样，绝不会成为胜义的观察。

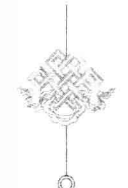
以胜义量和名言量二者进行观察时，所得出的结论不可能

① 倒世俗：如因迷乱习气或眩翳之力现见本无之空花乱坠、线条般之毛发、黑点般之蜂蝇、圆圈般之孔雀翎眼等。



互相混淆。有关这方面的内容，《辨了不了义》等论典中也有些不同的观点，但在这里不作宣说，大家按照麦彭仁波切的直接意义来了解就可以了。因为这里面间接讲到了很多对方的观点，比如《菩提道次第论》、《辨了不了义》、《善解密意疏》当中，宗喀巴大师及后学的有些大德们，在显现上，对胜义量和世俗量分得也不是特别清楚。所以，麦彭仁波切通过间接的方式破斥这类观点。但从直接角度来讲，我们必须明白：胜义量和世俗量一定要分开，胜义的见解以胜义量来抉择，世俗的见解以世俗量来抉择。

麦彭仁波切在《定解宝灯论》和本论当中，一直再强调：胜义谛，需要根据月称论师和龙猛菩萨的观点来解释；世俗谛，一定要按照法称论师的《因明七论》来解释。这样一来，世界上的万法都不会混为一体，全部会分得清清楚楚、明明白白。所以，我们这些后学者，对于胜义量和世俗量必须要分析清楚，这样一来，对万法的本性、名言中的现相也可以抉择得极为清楚。



Chapter 12

全知麦彭仁波切所造《中观庄严论释》的总义当中，前面讲依他起时，麦彭仁波切引用“菟丝草”这一比喻作了说明，教诫我们一定要分开胜义量和世俗量，否则自己的心识也会变成菟丝草一样。比如，称一百斤的重物，要用大一些的磅秤；称十多斤的小物品，要用小一些的台秤；称牛肉的秤和称金子、银子的秤肯定是不相同的。同样，依靠胜义量得出来的结论，是一切万法真正的本来实相；依靠世俗量所得出的结论，应该是众生在世俗中见闻觉知的现相。

所以，在学习《中观庄严论》的过程中，一定要把这两种量分开，因为二量各自所得出的结论完全不同。换句话说，依靠世俗量根本无法得出胜义量的结论，依靠胜义量也不可能得出世俗量的结论，所以，绝对不能将这两个量混为一谈。否则，将依靠二量所得出来的结论互相错乱，闻思中观也就起不到任何作用了。如果我们将二量的界限区分得非常清楚，依靠二量所得出来的结论也是分开理解，那么抉择任何一个法也会非常容易。

而且，各种论典也有各自不同的观点。依靠世俗量抉择世俗法时，主要依靠《释量论》、《俱舍论》等论典；而以胜义量抉择万法真相时，则依靠《中观六论》等论典。如果用《阿含经》来解释般若空性，那是非常困难的，因为《阿含经》和《俱舍论》主要是抉择世俗法的论典，依靠它们根本无法解释、



衡量般若空性的究竟含义。反之，用般若空性的教义抉择因明、《俱舍论》、《阿含经》、《毗奈耶经》的话，也是根本行不通的。

运用哪一种量抉择什么样的法，对这一点一定要详细分析。如此一来，我们在闻思修行的过程中，一定会对中观法理真正生起强有力的定解。作为修行人来讲，这也是获得当中最殊胜的获得。

这部《中观庄严论释》的内容比较深，不管你的智慧如何，只是看一两遍、听一两遍肯定是不行的。我希望你们在闻思的过程中，一定要有一种比较寂静的心态。如果心特别散乱，始终随着贪嗔痴而转的话，自己根本不会有专注的机会。因此，以一种非常平静的心态，利用比较多的时间反反复复地看、认认真真地思维，首先了知文字所表达的字面含义，然后在这个基础上进行发挥，这样是非常好的。

因为麦彭仁波切的金刚语非常深奥，其中的任何一句话，如果没有运用很多语言来解释，根本挖掘不出其中甚深的意义。比如修路的挖掘机，首先要挖一个较大的坑，才能把深处比较大的石头取出来；如果只挖一个小小的坑，根本不可能把深处的石头取出来。同样，要想真正取受《中观庄严论释》的精华，一定要切实下一番工夫。否则，只是大概看一遍、大概想一想，里面真正的内涵不会融入到自相续当中。这一点，是闻思修行过程中非常重要的事情。

在前文当中，麦彭仁波切并未直接指出某某宗派的说法不合理。但是在显现上，后译派的个别高僧大德，对胜义量和世俗量区分得不是特别清楚，因此，麦彭仁波切间接地讲到：即使在名言中详细观察也不会有成为胜义量的过失，这一点完全



不必担心。

总之，否定眼前共同显现之此法的中观派何处也无有，承认自性成实法的中观也同样不存在。

这两句话非常关键。对于眼前各种各样的显现——瓶子、柱子、鲜花、佛像等，一概否认或者遮破的中观派，何处也无有。世俗中，所有的见闻觉知、前世今生等可以承认，即使中观派也不会遮破这些显现。这一点，《入菩萨行论·智慧品》中也说："见闻与觉知，于此不遮除。此处所遮者，苦因执谛实。"麦彭仁波切《澄清宝珠论》中说：破显现的中观派何处也无有。

现在个别人特别担心：如果一切都空的话，是不是连世俗法也空了？现在汉传佛教的个别大德也是如此，既然说"色即是空，空即是色"、"一切万法皆空"，那因果是不是也空了？前世后世是不是也空了？现在的见闻觉知是不是已经全盘否定了？这样的话，整个世界不是已经毁灭了吗？作为佛教徒不是也很难解释清楚吗？在这方面特别特别担心。

事实上，根本不用担心。无论是中观自续派还是中观应成派，否认见闻觉知等一切显现的中观派何处也无有。当然，中观应成派在圣者入根本慧定抉择中观见解时，任何法都不可能存在；但在后得位时，就像《定解宝灯论》所说的那样，因果等世俗法都可以成立，《入中论》当中对此也未作遮破[1]。中观自续派更不用说，对于显现是根本不破的。

但有些大德，像以前的荣敦大师等在中观论疏中说：现在

---

① 《入中论》云：如说瓶等真实无，世间共许亦容有，应一切法皆如是，故不同于石女儿。



的见闻觉知的显现部分，即使胜义中也是不破的，因为遮破的理证不存在之故。对于这种观点，麦彭仁波切以及其他大德并不承认：在胜义中，不被遮破的法一丝一毫也不存在，一概否认；世俗当中，以胜义量遮破世俗的显现根本毫无必要。

承许自性成实的中观也同样不存在。所谓的中观，根本不承认实有的法。比如，唯识宗承认自明自知的心识实有，小乘有事宗承许两种极微实有，各种外道也是承认各种各样的实有法。中观派并非如此，这一宗派不承认任何实有之法。麦彭仁波切在给札嘎活佛的《辨答日光论》中说：如果中观派承认一种实有法，甚至连解脱也得不到。

这时，有人提出问题：从究竟来讲，中观自续派的确不承认实有，但暂时来讲，这一宗派不是也承认一种实有吗？而且，中观自续派虽然自己不承许实有法，但依靠中观应成派对中观自续派所发出的三大太过进行推理，最后他们也不得不承认自宗有一种实法。这样一来，中观自续派已经无有解脱，中观自续派根本不能称为中观派。会不会有这种过失呢？

对此可以回答：无有这一过失。因为中观自续派最究竟的观点实际就是中观应成派的观点，而他暂时抉择的“胜义中单空、世俗中自相存在”的观点，并不是中观自续派究竟的观点。因此，从究竟而言，即使中观自续派也根本不承认实有之法。

然而根据证悟二谛圆融双运的智力不同，致使抉择胜义的方式也有所差异。

显宗一般分四大宗派，按照宁玛巴的观点，可以分为九乘宗派。那么，这些宗派的高低如何安立呢？并不是从世俗角度安立的，而是根据宗派创始者或宗派修行者对证悟二谛圆融境



界的智力高低来安立的。其中，有部宗、经部宗、唯识宗、中观自续派、中观应成派一层层上来时，他们对二谛圆融的见解也是越来越高。由于中观应成派对二谛圆融的见解最高，因此将其安立为至高无上的宗派。

此处间接说明了什么呢？各宗各派的高低，应该是从抉择胜义正见的角度安立的。并非如同后译派个别论师所说的那样：在见解上，声闻缘觉与菩萨没有任何差别；但在行为和修行上，二种资粮圆不圆满或具不具足方便方法等方面有很大差别，所以小乘的宗派低一点，然后是唯识宗和中观宗。对于这种说法，麦彭仁波切在《定解宝灯论》中也说：宗派、续部的高低并不是从世俗资粮圆不圆满等方面安立的，而是从智慧见解方面安立的。

不管是创始人还是修行人，由于对证悟二谛双运的智慧力量不同，因此出现了小乘到中观应成派之间的种种差别。

除此之外，单单以名言的观点根本无法区分宗派的高低。

单单从名言角度根本无法安立宗派的高低。比如中观派，随世间共称安立的称为世间共称中观；随唯识观点安立的称为瑜伽行中观；随经部观点安立的称为经部中观；还有名言随有部观点安立的中观。这样一来，如果宗派的高低以名言安立的话，因为月称菩萨和龙猛菩萨是随世间共称来安立名言，那中观应成派应该是最低的，唯识宗则是最高的，然后是经部宗、有部宗。这是绝对不合理的。

麦彭仁波切在很多论典中讲得非常清楚，各宗各派高低的差别，并不是在行为、修行方面，也不是积累资粮方面。最关键的差别是什么呢？最关键就是在证悟空性的高低上有所不同。



的确如此，现在世间当中被称为“高僧大德”、“证悟者”的这些人，并不是因为他们的弘法事业很广大，所以非常了不起。而是从他是否真正证悟大圆满的究竟实相来观察，如果确实已经证悟，不管什么人都是值得敬仰的。

所以说，境界的高低应该从证悟空性的角度来安立；各宗各派的高低，也是从证悟空性的角度来安立，并不是从其他行为上安立的。

例如，“瓶子无自性、是空性”这一句话，虽然没有直截了当加上胜义的鉴别，但作为精通宗派与名言的智者，从当时语言场合的意义中就能清楚地认识到这是从观察胜义的角度而言的，

我们如果抓住了要点，即使在词句上没有添枝加叶地说很多语言，也可以通达法的究竟本相。否则，单单从词句上理解的话，根本分析不清楚它的真正意义。

比如瓶子无有自性、瓶子是空性的，这里没有强调：“瓶子在胜义中是空性的”、“瓶子在胜义中是无自性的”，并没有加上胜义的鉴别。但是，对于精通宗派和精通因明、中观的智者而言，说“瓶子是空性的”、“瓶子无有自性”，马上就会了知是从胜义角度抉择的。即使没有加上“胜义中瓶子是空性的”、“胜义中瓶子无有自性”等鉴别，作为智者来说，也必定知道是从胜义角度作的抉择。为什么呢？如果说“世俗中瓶子无有”的话，不要说月称菩萨如此聪明的人，就连世间卖西瓜的老太太也根本不会承认，如果你对她说“喝茶的碗和水瓶根本不存在”，那她根本不可能承认，肯定会嘲笑你。

所以，并不是说世俗中瓶子不存在，而是指胜义中瓶子不存在。对于精通名言和宗派的人而言，根本没必要再三强调：



胜义中瓶子不存在、世俗中瓶子存在。

因此，个别论师所认为的“瓶子以瓶子不空，瓶子以实有空”，对于这种观点，《定解宝灯论》中已经作了广泛破斥。在这里，麦彭仁波切以非常文雅的语言，再次间接破斥了对方的观点。

又能明白“瓶子以量成立及自相成立”也是指的名言，不至于生起相互错乱的愚痴之念。

反过来说，“瓶子以现量或者比量来成立”，或者说“瓶子的自相能起作用”，这样说的时候，会不会产生怀疑：瓶子是不是在胜义中以量成立了，这样的瓶子，即使以中观理也无法遮破了。对不精通宗派和名言的人而言，恐怕会出现这种错误的愚痴之念。但对精通宗派和名言的人来讲，根本不会有相互错乱的念头。

格鲁派的个别高僧大德认为：如果“瓶子以瓶子空”的话，担心名言中的瓶子也不存在了，所以说“瓶子以瓶子不空”，以此来建立名言法；又说“瓶子以实有空”，以此来建立胜义法。他们认为：没有说“实有空”，恐怕胜义中瓶子已经存在了，因此加上实有的鉴别。所以，“瓶子以瓶子不空”，是从名言量角度来讲；“瓶子以实有空”，则是从胜义量的角度而言。他们已经将胜义量和世俗量完全错乱了。这样一来，对后来学习中观的各位修行人而言，也是非常困难的。

一般来讲，按照前译宁玛巴麦彭仁波切的观点，根本不必如此大费周章。“瓶子空性”，肯定是说胜义中空，不可能理解成名言中瓶子空；而“瓶子不空”，肯定是指世俗中不空，也不可能理解成胜义中瓶子不空。这一点任何人都会知道。

麦彭仁波切在下文中也说：如果有一些特别的必要，加上



鉴别也是不矛盾的，但一般来讲，没必要加上这些鉴别。只要对中观二谛稍微有一点概念的人，一听到所谓的“瓶子空”、“瓶子不空”，就会马上知道：“空”肯定是从胜义角度来讲的，“不空”肯定是从名言角度来讲的。根本不会出现互相错乱的现象。

相反，那些被表面词句所迷惑的咬文嚼字、持乌鸦禁行之人，一门心思放在常常耽著的词句上，

《定解宝灯论》当中也有类似的词句[①]，有些人被表面的词句所迷惑，非常担心在文字上出现问题、受到太过，于是一味守持乌鸦的禁行。乌鸦一般非常害怕荆棘刺伤它的脚，经常这边跳一下、那边跳一下，十分小心谨慎。

有些人在说话的时候也是如此。说“空”的话，可能不行，因为名言中存在的缘故，于是说“不空”；但说“不空”也不行，因为胜义中应该是空的缘故，然后又“空”。因此，就像持乌鸦禁行一般，“瓶子以瓶子不空，瓶子以实有空”，不断地在词句上重复。

其实大可不必如此，应该像印度的高僧大德和大论师们讲解论典一样，直截了当地说出来，以这种风格解释起来非常方便。因为对没有智慧的人来讲，无论对他如何宣讲也根本不懂；对有智慧的人来讲，只要直接说“瓶子空”、“瓶子不空”就可以了，根本没必要添枝加叶地增添许多词句。

其实涉及多种意义、人们共称的所有词句，没有一个是决定不观待特定意义而专门表达一法的。

---

① 《定解宝灯论》：思若空性仅世俗，亦似无有柱子后，担忧咬文嚼字也，如此更成纠缠字。



对于大家一致公认的一些词句，如“成实”、“佛陀”、“声闻”、“缘觉”等，在不同的场合中使用时，可以表达很多不同的法，其涉及面是非常广的。比如说“佛陀”，某些人的名字叫做佛陀，释迦牟尼佛也叫做佛陀，阿弥陀佛也叫做佛陀，它所牵涉的意义非常多。但根据特定场合，完全可以表达它所要表达的意义。

下面举一个例子进行说明。

例如，一说到“成实”，大多数人都会理解为经得起胜义观察而成立的意义，

比如，小乘宗承许无分刹那和无分微尘成实，大乘唯识宗承许自明自知的心识成实。在学习中观的过程中，大多数人只要一说到“成实”，就认为肯定是不好的，已经经得起胜义观察了。法尊法师将其翻译为“堪忍之法”，也就是以胜义量观察也破不了的、经得起胜义观察的一种法。

实际上，它的解释方法非常多。我们可以将成和实分开解释，从“实”的角度来讲，可以说是胜义谛，也可以说是世俗谛；从“成”的角度来讲，可以解释为以名言量成立或者以胜义量成立。

那为什么说仅仅以胜义量才能成立成实？不一定这样。在不同的场合中如此宣说，也未尝不可。否则，“瓶子的本体不空，以成实来空”，认为依靠所谓的“成实”就可以一网打尽，所有的问题全部解决了。但实际上，对“成实”详详细细分析时，它的涉及面是相当广的。

实际上所谓的“实”也可以理解为二谛，

为什么呢？因为“实”有谛实之义，胜义当中成立的法，称为胜义谛，胜义的谛实；世俗中成立的法，也可以称为世俗



谛，世俗的谛实。因此，眼睛所见到的瓶子，是世俗谛，它是一种谛实；佛陀无分别智的对境——离戏之法，是胜义谛，也是一种谛实。所以，所谓的“实”也可以从二谛的角度进行解释。

所谓的“成”如果仅从字面来考虑，没有理由不会理解为名言（如此说来，成实应为经得起二谛观察之义）。

这样一来，“瓶子的成实不成立”、“瓶子没有成实”、“瓶子的本体以成实来空”等等，这类词句只是多此一举而已。所谓的“成实”，并非全部是经得起胜义观察的意思，它的意义其实是多种多样的。

由此可见，某些添加的鉴别并非完全能避免造成他人迷惑或误解，

所以，加上胜义等鉴别不一定会遣除别人所有的迷惑，也不可能解决所有的问题。对于有些人来讲，你说“胜义中不存在”或者“成实的法不存在”时，反而会误解成其他含义，因此，加上鉴别不一定是件好事。

宗喀巴大师在《中观根本慧论释·理证海》中说：中观应成派和中观自续派都需要加胜义的鉴别，这一点非常重要。麦彭仁波切在《定解宝灯论》中对此观点破斥说：“自续派论许所破，加成实等之鉴别，然就观察胜义言，加此鉴别有何用?”中观自续派的确是经常加上胜义等鉴别，但从中观应成派抉择胜义的角度而言，加上此种鉴别又有什么必要呢？根本没有任何必要。

因此根据当时语言场合的意义轻而易举地确定名言、

根据当时的语言场合来理解是最好的。

遵照印度诸大论典的格调来解说极为妥善，



印度各种各样的论典当中，所运用的语言非常甚深，根本不会咬文嚼字、依靠种种词句来断除各种增益。有些分别念比较重的人说："不不不……我今天想出去；不是不是……想出去也不是这个目的，出去是指到县上去；到县上去，也不是要干坏事……"小小的语言依靠很多分别念来装饰，这样没有必要。实际上，通过寓意深重的语言稍微表示，就可以将所有的事情全部圆满。

麦彭仁波切说，印度高僧大德们所写的文字特别甚深。但在藏地，尤其喜欢因明的个别论师，担心的事情特别多：这样说会不会有很多太过？名言中存在不行，胜义中存在也不行，应该怎么办呢？于是加上很多很多的鉴别。这种做法没有任何必要，应该像印度的月称论师等大德那样来解释是最好的。

为了帮助理解附加鉴别也不矛盾，

如果对理解非常有帮助的话，加上胜义或者成实的鉴别也未尝不可，没有什么矛盾。

因为语言本来就是表达意乐的果法。

实际上，每个人内心的想法都可以通过语言来表达。比如心里生起嗔心，在说话的时候，所谓的嗔心可以从中表现出来；或者，心情比较高兴，这种高兴的意乐也可以通过语言表达出来。

因明《释量论》中也说：所有的语言实际是人的意乐的一种果法。除了口是心非的人以外，一般比较诚实的人，通过他的话语，就可以了知他内心的想法。因此，如果对理解有帮助，加上鉴别也是非常必要的。

在这方面，格鲁派和麦彭仁波切还有萨迦派等也有一些辩论，比如名言是否是假立的分别念、名言是否是名言量成等



等，这些问题特别多。但是我也没必要在这里讲，不然大家对字面的意思还没有懂，再加上各种不同说法的话，只会更复杂。所以，此处以尽量简略的方式作了解释。

因此，所有论典中对成实与自相成立等均无有差别地予以遮破。

在中观的所有论典中，对于“成实”和“自相成立”都一概否认。

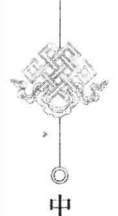
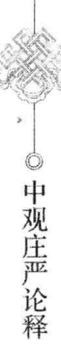
实际上，“成实”和“自相成立”的意义相同，比如人们说瓶子成实，也就是指名言中的瓶子实有存在；人们说自相成立，也是指名言中的瓶子自相成立。但是，有些高僧大德认为瓶子的实有不能成立，如果这一点成立，就已经变成胜义中实有成立了；而瓶子的自相成立可以承认，因为这是名言中的自相成立。他们认为：这二者之间存在很大的差别，并且运用各种各样的教证、理证进行宣说。

麦彭仁波切说：根本没有这种必要，“成实”和“自相成立”其实是一个含义。在名言中，二者都可以承认；而在胜义中，所有的中观论典对这二者一并作了驳斥。

而讲说一些分清差别之类的言词无非是为了不让众生感到迷惑不解。

在不同的中观论典中，诸位论师也有“成实”和“自相成立”是存在的、具有差别的等诸如此类的词句，其实这是具有密意的。有时候对此二者一并破除，这是在胜义中遮破的；有时候对此二者以具有差别的方式建立，这是在世俗中建立的。其目的，就是为了使众生不要沉溺于迷迷糊糊的状态当中，应该头脑清醒地了知中观真实了义的见解。

每一正量都有一个衡量方式的要点，

无论世俗量还是胜义量，每一个正量都有其殊胜的要点，各自都有各自的衡量要点和衡量方式。

应该观察所衡量的法，究竟是在胜义当中还是在世俗当中？如果是在胜义中，依靠中观应成派的共同五大因、不共四大因进行驳斥时，全部可以遮破；而在名言中，依靠现量、比量等成立时，也具有自己的一些特点。

如果对此不作辨别，只凭措词语调来分析宗派那实在是太荒唐了。

如果将中观自续派的所有观点都加上鉴别等，并以这种词句区分宗派，那是非常可笑的事情，是不合理的。

对于“胜义中成实不存在、世俗中瓶子以瓶子的自相成立”等观点，格鲁派的高僧大德章嘉国师在他的道歌中，严厉谴责自宗的个别论师：加上这种成实的鉴别是不合理的。麦彭仁波切在解释章嘉国师道歌的讲义当中说，这种观点与自宗完全相同。

所以，抉择中观见解时，我们宁玛巴并非自赞毁他，有智慧的人，在学习《定解宝灯论》等麦彭仁波切的论典以后，会真正了知到自宗见解的殊胜性。这一点，并不是口头上说一说，应该从定解上分析出来。

所以，在辨别后得的过程中，务必做到有条不紊地安立二量所衡量的道理，

这个问题非常重要。在抉择入根本慧定的过程中，对胜义量和世俗量是根本不作区分的，就像《定解宝灯论》第七个问题中所讲的一样。但在圣者后得的时候，必须有序地分析胜义量和世俗量所得出来的法。

依靠胜义量——离一多因、破有无生因、金刚屑因等进行



抉择时，一切万法根本得不到，就如同在光明面前得不到黑暗一样，这就是胜义量的作用。在世俗量面前，中观派对于因明中所承认的现量、比量也全部承认。所以，在抉择后得时，千万不能把这两种量混杂在一起，一定要分析清楚。

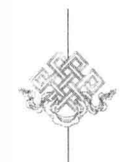
否则，仅仅分析名言似乎也成了观察胜义的话，那么承许说入大乘的补特伽罗有成佛也好像变为承认胜义中存在了，

如果稍加观察，名言量就变成胜义量的话，有很大的过失。后译派的个别高僧大德认为，在名言中千万不能对瓶子作观察，应该按照世间老人如何承认，我们就如何承认。否则，只要去观察就变成离一多因了，这个量就变成胜义量了，因此，名言中千万千万不能观察。

这种说法完全不合理。如果对名言法稍微观察就变成胜义量的话，名言中说，入大乘时，补特伽罗可以成佛，这一点是不是成为胜义谛了？这是非常可笑的事情。或者，对瓶子的颜色、形状、质量等稍微观察时，是不是变成胜义量了？而且在名言中，补特伽罗首先积累资粮、发菩提心，最后获得佛果，如果这也变成胜义谛的话，那对一切万法都不敢观察了。这种局面是非常可怕的！

所以说，千万不要这样承认！对于一切万法通过金刚屑因等胜义量进行推理时，万法的本质都是不存在的，这就是胜义谛。但以世俗量观察时怎么会变成这样呢？我们依靠世俗量来观察，某法的颜色什么样、形状什么样、质量什么样，以自己的分别念依靠现量、比量继续观察时，根本不会成为胜义量，也不会变成胜义谛。

所以说，分清二量之间的界限相当重要。如果对此没有区分清楚，真的成了菟丝草一样，非常麻烦。



甚至说“世俗谛”也会面临着需要犹豫不决的险隘，

有些人认为：既然“谛”是真实义的意思，那不应该说“世俗谛”，因为世俗本来是假的。有位道友也问：“谛是真实的意思，那世俗谛不能说，只能说世俗吧？”麦彭仁波切已经对这位道友作了授记：你没必要特别害怕，认为一观察就变成胜义谛。一般智慧没有得以究竟的时候，对任何事情都顾虑得特别多。

就连道果、宗派也难以启齿了。

比如说五道有资粮道、加行道等等，对这些不能观察，不然已经变成胜义谛了；果位的功德当中，本来有十力、四无畏、十八不共法等，对这些一观察、分析，会不会也变成胜义谛了？本来显宗有三种宗派、四种宗派，对这些宗派一分析是不是全部变成胜义谛了？然后，将所有的五道十地、果位、宗派的安立全部抹杀，这是非常可怕的一件事情！

所以，最关键就是要看：到底用胜义量观察还是用世俗量观察？如果以胜义量来观察，万法都不能成立；以世俗量来观察，万法都可以成立，这种观察也根本不会成为胜义量。



Chapter 13

《中观庄严论释》的总义当中，麦彭仁波切已经讲到了抉择中观见解的过程中应该如何观察。

我们也不要认为：以世俗谛作为观察对境，其观察的量就已经成为胜义量。这种观点是完全不合理的。如果这种观点合理，那名言中所谓的补特伽罗成佛，已经成为胜义中存在；甚至世俗谛或五道十地等的安立，对你们自宗来讲，也将成为非常困难的事了。

下面进一步解释这一观点。

假设有人认为：说补特伽罗有成佛这只是从名言的角度来讲的。

对于上述太过，对方这样辩解说：胜义是远离一切戏论的境界，此中不可能有某人成佛的概念。作为补特伽罗，首先是凡夫人，然后经过精进修持，最后成佛，这种观点应该是从名言角度而言的。

这样一来，显然就承认分开二谛的宗派了。

如上所述，你们既然承许补特伽罗成佛是从名言角度安立，那肯定是通过观察才如此承许的。那么，这也就不是胜义中的法，而是后得时才能安立的法。如此一来，就像中观应成派或者我们宁玛巴一样，你们也已经承认胜义谛和世俗谛分开的宗派了。

对此，无论是格鲁派还是其他宗派，既然承许补特伽罗成



佛只能在名言中安立，显而易见，这必须是在二谛分开之后才可以安立的。

希望你们明白，实际上这一宗派也承许名言中有实法体相成立，而且也认可唯识宗的观点。

你们格鲁派自诩为中观应成派，也承许名言中补特伽罗成佛，以此足以说明，你们已经承认二谛分开的观点了。因此，火的自相是热的、水的自相是轻柔的或潮湿的等等自相法，在名言中肯定是存在的，而这种存在必定是经过观察得出的一种结论。而且，在二谛分开的情况下，即使中观应成派，在名言中也可以承许唯识宗的观点。

《入中论》当中虽然着重遮破了唯识宗的观点，但不等于中观应成派在名言中也不承认唯识宗的观点。对于某种根基的众生来讲，万法显现为心的唯识观点是不太合理的，因此，中观应成派依靠教证、理证对其进行遮破。但在名言中，中观应成派既有承认唯识的情况，也有不承认唯识的情况。既然中观应成派最主要的观点是安立在见解上，那么，中观应成派的修行人可不可以承认万法唯心的观点呢？从名言角度来讲可以承认。而且，从中观瑜伽行派的角度来讲，应该承认万法唯心。

在此，麦彭仁波切间接回答了对方的问题：如果你们承许补特伽罗在名言中成立，那么中观应成派在名言中也承认实法成立。而且，中观应成派在抉择名言的过程中，未经观察随世间共称而承许和详细观察随唯识宗而承许，这两种观点都可以承认。

如果对方说：那只是观待他宗而承许的，并不是真正的自宗。

对于上述问题，对方再次回答说：承许名言中自相成立和



名言随唯识宗的观点，并不是中观应成派的自宗，而是随顺他宗的一种见解。

有关这方面，麦彭仁波切在《定解宝灯论》中作了详细抉择。依靠各种理证观察得出来的宗派，可以称为中观自宗。但在抉择后得时，所谓的五道十地、业因果等是否承认呢？即使我们问中观应成派的代表人物月称论师：你自己承不承认五道十地？承不承认从色法到一切智智之间所有万法的法相、分类、释词等等？他也会答复说：我承认，一切万法自相成立——水是凉的、火是热的。如果月称论师也承认一切名言法的自相，则说明月称论师的名言并非随世间人的观点而安立，他自己也有一种承认。

这时，有人又提出：中观应成派本来无有任何承认，月称论师既然有承认的话，那跟中观自续派有什么差别呢？应该没有任何差别了。

对此，我们可以回答：对中观应成派来讲，根本无有这方面的危害。因为中观应成派自宗的真正见解，就是抉择胜义谛，即抉择入根本慧定为主的见解。这时，月称论师等中观应成派的代表人物不承认任何一法。但在后得的过程中，二谛分开，这时，世俗中的十二缘起、业因果、前世后世，以及轮回的各种景象，肯定是要承认的。母中观的创始者龙猛菩萨，在《亲友书》和《中观宝鬘论》中详细讲述了世俗中轮回的景象、前世后世的道理，以及佛的各种各样如海般的功德。如果中观派不承认名言中的一切万法，龙猛菩萨为什么这样讲呢？根本没必要讲。

对于这一问题，麦彭仁波切在《定解宝灯论》当中，以颂



词的方式解释得比较清楚[①]。

倘若如此，就与自宗后得时承认道果之理以及缘起存在的说法等已明显相违，

中观自宗，包括月称论师、寂天菩萨、圣天论师等在内，后得时也承认五道十地、佛的不共法、声闻缘觉的不共法，以及诸法在名言中因缘而生的很多道理。对于这方面，他们在自己所写的中观论典中也讲述得清清楚楚、明明白白。如果名言中一点都不承认的话，已经与自宗的观点明显自相矛盾了。

因而你们要清楚地认识到，承许名言量成的宗派是分开二谛来讲的，

胜义中以实法来空，名言中瓶子以瓶子的本体不空，格鲁派将这种观点称为名言量成。

所谓的名言量成，是宗派与宗派之间非常敏感的一个词句。根登群佩大师在他的中观道歌中专门讲到名言量成不是特别合理，这种语气特别多。名言量成的这种观点，主要是格鲁派的个别高僧大德的一种说法。实际上，这是对二谛没有详细分析的一种观点。如果你承许中观自宗有承认，那么一定要承认分开二谛的宗派。

大家都非常清楚，中观应成派的自宗根本不会有任何承认。但在有些情况下，有关基道果的道理，即使中观应成派也是承认的。这样一来，必须承认二谛分开，否则根本说不清楚。学习过《定解宝灯论》的人，对二谛如何分开分析的道理

① 《定解宝灯论》：衡量胜义实相时，依本性中皆不成，如是有何可承认？故而究竟之自宗，即是实相之所许，由此辩论等之时，依照本性无所许，后得道果诸安立，互不混杂而承许。



都会非常清楚。

未分开而仅仅作分析并不至于变成胜义的观察。

你们应该清楚地认识到：仅仅对二谛作分析，不可能成为胜义谛。在名言中，以名言量进行观察：一个人有多少根头发？有多少颗牙齿？人的灵魂如何存在，是八识聚、六识聚还是七识聚？人死了以后，灵魂通过什么途径到达中阴？最后又是如何投生到来世？对于这些问题，通过名言量进行观察时，根本不必担心有变成胜义量的危害。

这一点，中观应成派从名言角度也是可以观察的。不然，中观应成派抉择空性时智慧是非常不错的，但是一开始抉择名言谛，就承许“外道的神我和人我没有差别”、“释迦牟尼佛具有的相好和外道的丑相没有差别”、“山的高低、海的深浅没有任何差别”。这样一来，中观应成派就如黄口小儿一般，完全随着别人而人云亦云，这样的宗派实在是非常可笑！可是，并不是这样的。中观应成派在抉择胜义的过程中，当然任何人也无法与之相比；在抉择名言时，与法称论师的正量也从来没有相违过。

大家在学习中观的过程中，按照《般若经》、《中观六论》来抉择，必定会通达胜义实相。在名言中，则需要通过名言量进行观察。千万不要认为：不能观察，一观察就已经变成胜义谛了。那这样的话，谁都不敢观察了，因为只要稍作观察，就已经变成胜义谛的法、堪忍的法，到最后，整个世界也已经变成模糊的世界了，所以说千万不能这样安立。

在这一问题上，格鲁派的高僧大德和宁玛巴麦彭仁波切为主的高僧大德们，依据确凿可靠的理证，以前也是针锋相对地作过非常精彩的辩论。但如今，一方面，很多出家人和高僧大



德，将精力放在闻思修行上的比较少；另一方面，像麦彭仁波切、果仁巴、宗喀巴大师这样的高僧大德，在当今时代几乎没有。

以前的这些高僧大德，不愧为历史上的一代创始者。他们所开创的观点，一代一代的风云人物一直在探讨、研究。我们现在有幸遇到这部法，大家应该打开自己的思路，在这些关键问题上经常思维。

有些人也不要认为：整天这样想干什么，这都是增加分别念，还不如入禅定好一点。你们这样想就错了。以般若空性作为对境，通过自己的智慧分析、抉择，这不是增加分别念，而是使自己的分别心与智慧波罗蜜多相应。因此，你们不要认为：平时这样探讨、思维，还不如念观音心咒的功德大。或者，每天都是想：有观察怎么样，没有观察又怎么样？这些对解脱有害还是无害？有些比较愚痴的人，以前从来没有系统闻思过，觉得探讨这些问题是无所谓的，认为这是无足轻重的一件事情。这种想法完全不合理。

总而言之，如果按照入定超越语言与分别境界所衡量之义而从究竟实相胜义无二无别的角度来说，

大家对入定和出定、胜义谛和世俗谛一定要分开。如果没有分开，对中观和般若法门的教义，始终都会有一种分析不清的感觉。

在闻思修行的过程中，《入根本慧论》[1] 中所讲的远离一切戏论的道理，作为凡夫也可以抉择，这就是胜义谛的抉择；世俗中，以妙观察智得出来的道理，就是世俗谛的抉择。对于

① 《入根本慧论》，也即《入中论》。



这二者一定要分析，否则，哪些情况下空、哪些情况下不空，对这个问题根本分不清楚。

不需要分开二谛，

第二转法轮所抉择的真正般若波罗蜜多——释迦牟尼佛如所有智所了别的对境，是从大空性、大离戏的角度来讲，不需要分开胜义谛和世俗谛。

如是显现的一切法本来就不存在有无是非等任何破立的承认，

从无始以来到现在，所显现的一切万事万物已经远离一切破立、超越一切因果，一切有无是非的任何承认都不存在。大家通过学习《入根本慧论》，应该生起这种以理观察的定解。

因而正如（佛菩萨）以默然不语的方式答复一样，

文殊菩萨和勒札布辩论时，对于勒札布从胜义角度提出的问题，文殊菩萨都没有回答。有些弟子在佛陀面前提出的个别问题，佛陀也没有回答。文殊菩萨和佛陀等圣尊没有承许任何法，一切都是不承认的。

以前汉地马祖道一禅师有一个弟子[①]，当时一个在家人问他："有没有地狱？"他说："有地狱。""有没有天堂？""有天堂。""有没有因果和前世后世？"他说："什么都有。"这位在家人非常困惑："不对啊，径山和尚说地狱也没有、天堂也没有、因果也没有、前世后世也没有，什么都没有。为什么你们的观点相违呢？你说全部有，他说全部没有。"道一禅师的弟子说："这是不相同的。你有没有妻子？""我有妻子。""径山和尚有没有妻子？""没有。""我们的角度是不同的。径山和尚

① 指西堂智藏禅师。



的境界你达到没有？如果达到的话，你也像径山和尚那样，妻子也应该没有了。”

汉传佛教当中，一般对胜义和世俗进行区分的比较少。但这个公案当中，径山和尚的说法，应该是从胜义角度来讲，什么都没有；道一禅师的弟子的说法则是针对名言的，从这一角度来讲，什么都有。

于真实义中由于超离一切名言、无说、离戏、平等的缘故，成立无所承认。

真正的离戏当中，就像《等持王经》所讲的一样，一切的一切全部都没有。《定解宝灯论》中也说：从中观离戏论的角度来讲，即使中观自续派也承认一切无有。从大圆满来说，守护的誓言也没有、灌顶也没有、普贤如来也没有、地狱也没有、饿鬼也没有……从实相角度来讲，什么都没有。但是没有达到这种离戏境界之前，上述境界也是根本不可能现前的。

然而，就后得时成为语言、分别对境之现相的角度而言，如果自己思索或者也需要对他人讲说基道果等法理，那么必然要分开二量而加以破立，

月称菩萨在《四百论》的讲义中也说：从世俗谛而言，眼耳鼻舌身等一切万法合理存在。所以，从后得来讲，基道果等一切安立全部是存在的。如果自己思维基道果等法理，或者将自相续中所了知的基道果等法义对他人宣讲，则需要在分开二量的前提下才能进行。

因此，在后得的过程中，应将胜义谛和世俗谛分开——世俗中一切都存在，胜义中什么都没有。从入根本慧定的角度来讲，二谛分开也是不存在的，“存在”和“不存在”的语言也是不存在的。既然不存在，那是不是有一个不存在的单空呢？



也不是，应该是远离一切戏论的大空性。

不要觉得如此一来就与应成派大有分歧了。

然而，你们也不要认为：承许二谛分开或者名言中有承认，那跟中观应成派的观点根本不相同。这完全是一种错觉，不应该这样认为。

尽管名言的承认方式有所不同，但祖师们的究竟意趣无有二致，

中观应成派和中观自续派，虽然在名言承认方面有所不同，比如中观应成派既有随世间安立的名言，也有随唯识观点安立的名言；中观自续派在安立名言时，认为名言自相成立、名言成立实有。但是诸位祖师们的究竟观点没有二致，是圆融无违的。

这一点凭借正理完全可以成立。

中观应成派和自续派的高僧大德们，最究竟的意趣无有任何相违。不仅如此，藏传佛教中各大教派的高僧大德们，在究竟意趣方面也无有任何抵触。这一点，并不是我们口头上说说而已，麦彭仁波切在下文会用很多教证和理证来成立。

如果懂得了这一道理，那么当今雪域中有些智者承认世俗量成立，另有些论师将其视为不可能存在的谬论；

这是非常关键的一个问题。如果对这一问题已经通达，藏地雪域很多教派与教派之间各种不同的争论都会自然平息。

此处，"有些智者"应该指格鲁派为主的个别高僧大德，他们承认世俗量成立，即瓶子以瓶子的自相成立。而"另有些论师"，也即萨迦派全知果仁巴为主的高僧大德们，他们对格鲁派发出很多太过：如果瓶子以瓶子的本体不空，则与中观自续派的观点无有任何差别，名言万法周遍于整个世界等。而且



声称：这是一种邪说。萨迦派的果仁巴在《入中论释·遣除邪见论》当中，着重破斥了宗喀巴大师及其传承弟子们的这种观点。

对于前辈智者的观点，有些人居然妄加诽谤说他们没有证悟应成派的真实见解；

前译宁玛巴的高僧大德，本来是承许远离一切戏论的观点。但是，格鲁派后代的有些高僧大德说：宁玛巴承认无戏的缘故，他们根本不可能通达中观应成派的究竟观点。也有这样的说法。

针对格鲁派有些大德的观点，觉囊派的个别大德也认为：他们根本没有通达中观应成派的究竟观点，他们的观点与唯识宗或者自续派没有任何差别。

在藏传佛教中，很多高僧大德经常运用各种各样的教证、理证互相辩论。

还有些人对诸大祖师的宗旨茫然不知……一系列弊病自会迎刃而解。

对入定、后得这几个大的问题没有分析好的缘故，很多人认为：龙猛菩萨、无著菩萨、静命论师等，这几位大乘开宗祖师们的观点完全相违。也有人认为：承认月称论师和龙猛菩萨的观点，就一定要远离无著菩萨的观点，因为他是唯识宗，承认实有。又有人说：唯识宗无著菩萨与龙猛菩萨的观点截然不同，龙猛菩萨的观点完全是毁谤因果的一种宗派，一定要舍弃。

这些人，对诸大祖师们的宗旨茫然不知。但是，如果我们通达了二谛分开的窍诀，这些问题全部可以迎刃而解，所有的争论也会自然而然消失，诸多传承弟子始终迷惑不解的问题轻



而易举便会解开。

由于智力的不同，有些道友对中观特别精彩、特别有趣的辩论毫无感觉；有些道友对这些最关键的问题，对高僧大德们有关这方面精彩的辩论、文字上的游戏，特别感兴趣。作为盲人或聋者，戏台上表演的节目不管多么精彩、唱的歌多么好听，对他来讲都是无所谓的。同样，个别道友的智力实在跟不上的话，对中观精彩的辩论或者释迦牟尼佛深奥的教义，可能也是兴味索然。麦彭仁波切在下文也讲到：如果自相续中对般若空性的因缘稍微具足、即生智慧比较敏锐的人，对于中观法门肯定像蜜蜂见到鲜花一样，非常有信心的。

在抉择如是二谛的道理时，有人不禁萌生这样的想法：

对前面所讲的几个问题，大家一定要反反复复地看。如果通达二谛分开这一窍诀，藏地各宗各派之间的辩论也会自然而然平息。

藏传佛教中的很多高僧大德都是文殊菩萨的化现，不像现在有些老太太说："我的上师是文殊菩萨、我的上师是观世音菩萨。"不是这样的。麦彭仁波切、全知果仁巴、宗喀巴大师，真正是文殊菩萨现为人相的高僧大德。

麦彭仁波切指出：藏传佛教的很多高僧大德，如果精通了这一要诀，很多问题都会自然而然通达。比如，宗喀巴大师在很多论典中说：名言中世俗量成立。对于格鲁派的"名言量成"，如果说这是后得分析时按照因明观点所作的一种抉择，萨迦派也就没必要对其发出很多太过。而宁玛巴大圆满或大中观的远离一切戏论的见解，是以圣者入根本慧定为主来讲的，并不是从后得角度进行抉择的。但是后译派的个别论师却说：大圆满的修法跟和尚宗没有任何差别，跟无有解脱的盲修瞎炼



者无有差别。诸如此类的种种诽谤也是根本没有必要。

有关这方面的关键性问题，麦彭仁波切在《定解宝灯论》中，的确给我们讲了很多非常殊胜的窍诀。这对学习宁玛巴自宗的修行人来讲，是非常有必要的。当然，对修行不重视、对见解不观察的人，后得是否承认的问题不是特别重要，这种人所希求的就是比较好吃的东西，除此之外，对其他问题不会特别重视。

总的来讲，大家在闻思修行的过程中，自己应该详详细细地思维这些问题。虽然麦彭仁波切此处的文字不多，但其中的很多问题非常关键。我在这里尽可能简略地宣说，如果按照宗喀巴大师和萨迦派的辩论书来广讲，可能大家会更加模糊，这样也没有必要。大家对总的要诀一定要掌握，这一点才是最重要的。

如果所谓的世俗说成是障碍、覆盖真实义的话，就说明不清净的一切法本是如此，而远离愚痴的真实之法——佛陀身智等不是世俗，所以这些是不空的。

《入中论》中也说：世俗谛的法相，是指障碍真实义，具有染污或者虚伪的、欺惑的法等等[1]。这样一来，我们说不清净的柱子、瓶子等已经覆盖了真相倒也未尝不可。但是，远离一切烦恼障和所知障的佛陀的身、智等，通过语言和文字所表达的佛陀的功德也属于世俗谛的话，这可能不合理吧。因为世俗谛是具有障碍、覆盖的意思，而佛陀已经远离了一切障碍，这二者不相违吗？有些人可能会有这样的想法。

[1] 《入中论》：痴障性故名世俗，假法由彼现为谛，能仁说名世俗谛，所有假法唯世俗。



很多人经常这样讲：释迦牟尼佛是不是世俗谛？如果是世俗谛，释迦牟尼佛是不是假的？这样已经有过失了。他们非常简单地认为：其他不清净的法说为世俗谛倒是可以，而佛陀已经远离了一切障碍，他的相好、智慧等不应该说为世俗谛，否则，佛陀的身、智等就已经成为具有障碍的法了。这样的话，会有很大的过失。

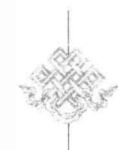
麦彭仁波切对此回答说：关于这个问题，只要对二谛稍作分析就可以，根本不必有这种担心。

实际上这种想法相当于论中所说的“于佛等微贪”一样，因此必须要断除实执，而对经中所说的“若有超胜涅槃之一法存在也当视为如梦如幻”生起定解。

《入菩萨行论·智慧品》中也说：想要获得佛果是非常好的一个念头，但它也是细微的贪欲，应该属于所知障当中。同样的道理，如果认为佛陀不是世俗法，是非常清净的法，这实际也是一种障碍。因此，希望你们一定要断除这方面的贪执。

《般若经》中说：“若有超胜涅槃之一法存在，也当视为如梦如幻。”《虚幻休息》也引用过这个教证。世界上不可能有超越涅槃的一个法存在，但这里用假设句来说：如果存在一个超越涅槃的法，它也是如梦如幻的，不可能不空，一定是空着的。

很多佛经、论典中经常会运用一些假设句，比如《释迦牟尼佛广传·白莲花论》中，大悲商主的公案里说：如果没有杀短矛黑人，具有不退转果位的五百个商主也会因生嗔恨心堕入地狱。那么，有人提出这样的问题：既然是不退转果位，怎么会生嗔恨心呢？其实，这也是一种假设句。法王如意宝以前也讲过，《弥勒请问经》中说：弥勒菩萨，你不要对大乘法生起



疑惑，如果生起疑惑，你也会堕落。实际上，弥勒菩萨是十地菩萨，根本不可能堕落，但在很多大乘经典里经常运用这样的假设句。这里也是如此，在这个世界上根本不可能有超越涅槃的法，但假设有这样一种法存在，它也是如梦如幻的。大家对此应该生起定解。

下面讲自宗对于二谛的安立方法。

所有经论中安立二谛的方法有两种，其一是从观察实相胜义量的角度，将空性立为胜义、显现立谓世俗；

经典方面，有释迦牟尼佛第二转法轮的《般若经》；论典方面，有龙猛菩萨的《中观六论》、圣天菩萨的《四百论》、月称菩萨的《入中论》等等。在这些经论当中，对二谛的安立方法有两种。

第一种安立方法，是将空性安立为胜义谛、分别念前显现的法安立为世俗谛。这种安立方法非常重要。

学习《定解宝灯论》时讲过：一切万法的本体，从名言角度来讲应该有两种，一个是空性的部分，一个是光明的部分。

其中，对空性部分用哪一种量来抉择呢？应该用胜义量进行抉择。胜义量是什么呢？就是释迦牟尼佛第二转法轮或者《中观六论》所讲的，中观应成派的不共四大因和共同五大因。以金刚屑因为主的各种因进行抉择时，没有必要分析显现和分别念部分，一切万法连芝麻许也不存在。因为二转法轮所宣讲的空性方面的正理，对其进行抉择的量，就叫做胜义量；空性就是依靠胜义量抉择的结果。

然而，一切万法的本性不仅仅是空性的部分，还应该有光明的部分。比如如来藏的本体是空性的，自性是光明的。那么，自性光明的部分依靠哪一种量来抉择呢？从佛经来讲，释

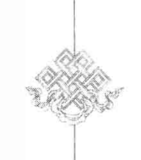


迦牟尼佛第三转法轮的《如来藏经》；从论典来讲，《宝性论》和《赞法界论》等等，依靠这些经典和论典进行抉择。依靠这些经论抉择了什么呢？我们心的本性应该是光明的。对于这种光明，依靠净见量可以进行抉择，这时，境和有境完全达到统一叫做胜义量，境和有境未达到统一就叫做世俗量。这是对二谛进行安立的第二种方法，下文即将讲到。

因此，中观应成派的不共四大因和共同五大因，都是抉择第二转法轮般若空性的量，依靠它将一切万法抉择为空性。而在抉择光明时，《宝性论》中提到：胜义谛是依靠信心而了知的。无著菩萨在其讲义中对此说法解释说：所谓的胜义谛依靠信心而了知，胜义谛应该指如来藏，而如来藏的本体是现空双运的，这一点通过净见量可以了知。

第三转法轮和密宗当中都讲到：量有两种，一个是观现世量，一个是净见量。凡夫的现量、比量，眼耳鼻舌身的这些见闻觉知，就叫做观现世量。依靠这种量根本不可能抉择释迦牟尼佛第三转法轮的光明部分，眼睛见不到光明、耳朵也听不到光明……观现世量根本没办法抉择。但是，佛陀的智慧是最究竟的净见量，依靠它可以了知一切万法的光明部分。

如来藏的空性部分，以第二转法轮的经论完全可以抉择，这一点毫无疑问；而其光明部分，在龙猛菩萨的论典中根本没有抉择，但依靠佛陀的净见量可以了知。也就是说，依靠佛陀的如所有智，了知空性的部分；依靠佛陀的尽所有智，了知光明的部分。因此，要真正通达如来藏的本性，既需要龙猛菩萨《中观六论》为主的中观应成派的经论来抉择，也需要《宝性论》为主的第三转法轮的经论来抉择，唯有二者结合，才能真正通达一切万法的究竟实相。



所以说，全知无垢光尊者在《大圆满心性休息大车疏》中说：释迦牟尼佛的第三转法轮是最了义的。其原因就在于此。《四百论》当中也说：释迦牟尼佛的第一转法轮破实执，第二转法轮破人我，第三转法轮是最究竟的[①]。实际上释迦牟尼佛真正的境界，在第三转法轮中才作了圆满宣说。

此处说，从胜义实相的角度来讲，空性是胜义谛，显现是世俗谛。《入中论释·善解密意疏》中引用《等持王经》的教证说：所有空性方面的法，全部是胜义谛；所有显现方面的法，全部是世俗谛。通过这种方式作了安立。

下面讲第二种安立方法。

其二是从分析现相名言量的角度，将实相与现相完全一致、真实不虚的对境与有境安立为胜义，其反方面立为世俗。后一种安立方法的胜义，本体也是空性的。

凡夫众生所见到的是现相，佛陀见到的是实相。佛陀所见到的实相和现相是完全一致的，此时的境和有境就叫胜义谛；凡夫众生所见到的实相和现相不相同，此时的境和有境叫做世俗谛。比如，一个人看见海螺是白色的，由于海螺的实相就是白色的，见白色的有境与所见白色的境完全一致，因此叫做胜义谛；有眼翳者见到的海螺是黄色的，其现相和实相并不相同，因此叫做世俗谛。这主要是从名言角度安立的。

有人如果提出这样的问题：佛陀的智慧、佛陀的相好，到

---

① 《四百论》云："先遮遣非福，中应遣除我，后遮一切见，知此为智者。"有关此颂的解释，藏传佛教中的各论师有一些歧异，如萨迦派的班钦香秋瓦论师解释此颂时，说先遮遣非福是指初转四谛法门，中间一句是指二转般若法轮，后遮一切见是指第三转法轮；按月称菩萨与全知麦彭仁波切的解释，都是将此颂第一句解释为世俗因果正见等法，第二句指人无我法门，第三句为法无我法门。



底是胜义谛还是世俗谛呢？

对此，我们可以这样回答：你是从胜义为主的空性角度来讲，还是从名言为主的现相角度来讲？如果是从胜义空性角度而言，释迦牟尼佛的身相等应该属于世俗谛。

对方又提出问题：如果佛陀的身相是世俗谛，那已经是虚假的了，这有很大的过失。

没有任何过失。从名言现相实相统一的角度来讲，它是胜义谛，根本不会成为世俗谛，虚假的过失也是没有的。

对方又提出：既然是胜义谛，会不会有根本破不了的过失呢？

不会出现这种过失。以中观理进行观察时，佛陀的身相、智慧也是空性的，根本不可能成为一种堪忍法。



Chapter 14

在《中观庄严论释》总义当中，麦彭仁波切在前面讲道："所有经论当中安立二谛的方法有两种。"所有，也就是指很多。比如说：所有的人都到了。就是指该来的人都来了，这叫做"所有"。

一般来讲，宣讲二谛的经论非常多，如《二谛经》等。这些经论中，对胜义谛和世俗谛的安立方式有两种：一种是空性为胜义、显现为世俗；一种是实相、现相相同为胜义谛，实相、现相不相同为世俗谛。

表面看来，这个问题比较简单。但实际上，除了前译宁玛巴麦彭仁波切的一些窍诀书中有这种分析方法，不要说佛教不太兴盛的教派，即使非常兴盛的教派当中，有关这方面的窍诀也是非常难得。所以，我们对自宗麦彭仁波切及其传承弟子们的教言书，的确应该生起不共的信心。

这个问题非常重要。如果你没有真正通达二谛的两种安立方法，有时觉得世俗是应破的法，有时觉得世俗是应取的法，在显现、光明等方面会遇到很多问题。因此，大家应该了知：以胜义量为主来衡量时，空性是胜义，显现是世俗；以名言量为主，像释迦牟尼佛第三转法轮来衡量时，实相现相完全统一的境和有境叫做胜义谛，实相现相不统一的境和有境叫做世俗谛。

对这个问题，最初的时候有些道友可能不太懂。不懂也不



要紧，希望你们再三地学、再三地问，在互相探讨的过程中真正通达其中的意义。以前有一位俄巴活佛，上师如意宝也曾在他面前听过很多法，我们讲《中观四百论》时经常引用他的教证。在这里，麦彭仁波切简略地宣说了二谛的两种安立方法。在俄巴活佛的《见解和宗派辨别论》中，则对此作了非常广泛的分析。

以这种方式来宣讲时，比如如来藏的本体，既可以从空性方面衡量，也可以从光明方面衡量。从光明角度进行衡量时，根本没有舍弃空性，但是这种光明，唯有圣者的净见量才能见到。在很多中观的论典中，一直抉择万法为空性，根本没有提及如来藏的本来面目，这是第二转法轮的缺陷。而在《大幻化网总说光明藏论》、《宝性论》、《赞法界论》等论典中，龙猛菩萨等很多大德，有时将光明称作如来藏，有时将法界称为如来藏，一直赞叹如来藏的本来面目，但对万法皆为空性的道理根本没有抉择。

如果我们将弥勒菩萨和龙猛菩萨的论典结合起来，释迦牟尼佛二转和三转法轮结合起来进行衡量的话，才会真正通达释迦牟尼佛对众生所说的最甚深的精要窍诀。麦彭仁波切在《定解宝灯论》中也说："是故此理若通达，龙树观点弥勒论，犹如蔗糖与蜂蜜，互为圆融易消化。否则如吞禁忌食，腹内不适成肿瘤，成百教理手术刀，同时刺入深畏惧。"也就是说，如果我们把龙猛菩萨和弥勒菩萨的观点如同甘蔗与蜂蜜一样结合起来，一定会真正通达释迦牟尼佛的深广教义。因此，一定要清楚麦彭仁波切此处所讲的两种量，如果不了知这两种量，就根本无法了知它们所衡量的法。

比如显微镜、望远镜等仪器，首先我们必须掌握它的正确



使用方法，否则，根本无法发挥这种仪器的作用。同样的道理，如果要了知释迦牟尼佛所说光明的这一分，首先一定要知道净见量；如果要通达释迦牟尼佛二转法轮的空性法门，就一定要了达《中观六论》、《入根本慧论》当中所说的胜义量，依靠这样的量才能抉择有关空性方面的教义。

因此，能衡量和所衡量当中，能衡量的胜义量和名言量相当于显微镜、望远镜等仪器，依靠二量的仪器所测量的就是一切万法。而万法的本体，有空性和光明两分，如果将空性与光明二者脱离，对万法就不可能完整地作出抉择。因此，衡量空性的量，不能衡量光明；衡量光明的量，不能衡量空性。比如《宝性论》和《赞法界论》等论典所衡量的是光明这一分；而《中观六论》所衡量的是空性这一分。如果将这两种法门分开，则是不究竟的抉择。

大家在理解时应该明白，万法并不是单空的法，也并不是个别人所说的"一切都是光明的显现，它的本体是不空的"，实际上，一切万法，空的本体就是显现、显现的本体就是空性。这个道理非常重要，大家一定要明白。

"后一种安立方法的胜义，本体也是空性的"，也就是说，从分析现相的名言量角度，实相现相统一叫做胜义谛，实相现相不统一叫做世俗谛。但这种安立方法所承许的胜义谛，其本体实际也是空性的。正如前文所说，如来藏的本体是空性的，麦彭仁波切在《澄清宝珠论》以及很多辩论书中都说：如果如来藏的本体不空，则与外道的常我无有任何差别。有关内道所承许的如来藏与外道常我之间的差别，《入中论自释》里引用

教证作了说明[1]，在《破除邪说论》[2] 当中也引用过。外道常有自在的我和如来藏的不同，主要是从三解脱门的本体空性这一角度来分析的。否则，外道也说自己所承许的神我是不可思议、无法言说的；内道也说如来藏的本体远离一切分别念，很多说法非常相似，这样也就很难对二者作出区分了。

此处按照前一种安立方法，也就是将世俗的含义安立为真实与非真实二者中非真实的方法，

前一种安立方法，将显现称为世俗谛，空性叫做胜义谛。按照这一安立方法来讲，一切万法可以包括在真实和非真实二者之中。世俗是指非真实的，也就是所谓的显现。从第二转法轮这一角度来衡量时，释迦牟尼佛的色身是不是世俗谛呢？可以说为世俗谛。佛的智慧是不是世俗谛呢？也可以说为世俗谛。

既然属于世俗谛，那释迦牟尼佛是不是也成了假的、虚妄的？这种说法是不是不太合理呢？

---

① 《楞伽经》云："大慧问曰：世尊于契经中说如来藏，谓彼自性光明、本来清净、具足三十二相，一切有情身中皆有。如无价摩尼宝被垢衣缠裹，如是此被蕴界处衣之所缠裹，为贪嗔痴之所障蔽。为分别垢之所染污，然是常住坚固不变。此如来藏与诸外道所说神我有何差别。世尊，诸外道类，亦说神我常住、非作、无德、周遍、不坏。世尊告曰：大慧，我所宣说如来藏者，不同外道所说神我。大慧，如来应正等觉是于空性、实际、涅槃、不生、无相、无愿等句义说名如来藏。为除愚夫于无我之恐怖，由如来藏门，显示无分别处、无相境界。大慧，现在未来诸菩萨摩诃萨不应执我。大慧，譬如陶师于一泥聚，由彼自手、艺、杖、水、绳、功用等故造种种器。大慧，如是如来，于法无我离一切相。由具种种智慧巧便、遂以种种字句异门，说如来藏或说无我。大慧，是故我所说如来藏，不同外道所说神我。大慧，如来为欲引摄贪著神我诸外道故，说如来藏。故说如来藏，是欲令诸堕实我见意乐有情。由先成就三门意乐，速证无上正等菩提。"

② 收于索达吉仁波切所著的《妙法宝库·遣疑明炬》中。



站在胜义空性的角度来讲，一切清净和不清净的显现都属于世俗谛。但也不要认为：世俗谛就是特别不好的法，一定要舍弃的一种法。这也不一定的。万法的光明部分是世俗谛，这是不需要舍弃的；释迦牟尼佛的色身庄严和相好圆满也属于世俗谛，这也没必要舍弃。

因此，所谓的世俗，虽然属于真实和非真实二者中的后一者，但也不一定要完全舍弃。下面主要讲这一问题。

所谓真实的意思是说事物的本相——自性不成立的空性。

从空性为胜义谛、显现为世俗谛这一角度来讲，什么叫做真实义呢？所谓的真实义就是指一切万法的本体是空性的。《大幻化网》中也说：糖的本性是甜的，诸法的本性是空性的。所以，一切诸法真正的本体应该是空性的，这就是它的真实性。

那么，非真实性到底是什么呢？在这里非真实是指世俗谛。但不要认为：所谓的世俗谛是非常不好的、需要舍弃的一种法。世俗也有世俗的好处。

因此，必须明白：所谓的世俗仅仅是指生等现相在诸凡夫前似乎成了隐蔽、遮障空性的法，

现在生灭的各种各样万事万物的形象，在未断除烦恼障和所知障的凡夫人面前，其本体空性似乎已经被隐蔽着、遮障着。比如柱子，圣者见到的柱子是远离一切戏论的光明和空性无二无别的显现；而凡夫人见到的柱子，是一种产生的法、实有的法，柱子真正的光明和空性的本体已经被完全遮障了。

而不要误解为在何时何地都是欺惑、虚妄的，也不要误认为它恒常遮障空性，

《定解宝灯论》当中讲“二谛何者为主要”时，有人说世



俗谛很重要，有人说胜义谛很重要。麦彭仁波切对此总结说：胜义谛和世俗谛是不能分开的。为什么呢？如果认为世俗中显现的能取所取是非常不好的法，除显现以外，还有一个特别好的空性——像天女一般的胜义谛隐藏在背后，这是根本不可能的事情。

现在的凡夫众生由于实执的串习，将柱子执著为实有的法，但这是我们心识的缺点，并不是柱子的缺点。柱子的显现，在圣者的眼中，它是增上光明的因；对凡夫人来说，则是增上贪嗔痴的因。所以，显现这一点并不是要破的，对于显现的实有执著才是一定要破的。

比如有两个人，有眼翳的人将海螺见为黄色，没有眼翳的人见为白色。实际上，白色才是海螺真正的显现，这一点没有必要舍弃。但具有眼翳者将其执著为黄色，此黄色与有境——具有眼病存在密切的关系。虽然黄色的显现是错的，白色的显现是对的，但对海螺总的显现是否需要破掉呢？不用破掉！总的海螺的显现是与空性无二无别的，对此千万不能舍弃。如果将这一点舍弃，那是不是海螺的所有显现都不对呢？这是不合理的。由于眼病的原因，只有黄色的显现是不正确的，这一部分才是应该舍弃的。

麦彭仁波切在讲《中观庄严论释》的总义时，以窍诀的方式讲了很多比较深的修法。在这里，既不是只讲中观应成派的观点，也不是只讲中观自续派的观点，而是将《中观六论》、自续派东方三大论师的自空中观，以及《宝性论》等他空派的中观全部包含于其中。所以，文字虽然非常简略，但实际对理解中观的含义以及从修行的角度，讲了非常深奥的一些道理。如果大家对《中观庄严论释》非常精通的话，应该对自己的修



行会有很大的帮助。

这部《中观庄严论释》的确是非常好，但如果没有人讲解，可能根本看不懂。只是看小说一样看一遍的话，很多甚深的道理隐藏在里面，随随便便看的话根本挖掘不出来。因为不懂，这样也就不会认为这部论典很殊胜。学习《窍诀宝藏论》的时候也是如此，刚开始的时候大家都不太懂，这时候就觉得与其他论典没什么差别。但是，我们真正去深入细致学习的时候，就会了知圣者的语言的确是很殊胜的。法王如意宝曾经也说过：麦彭仁波切、全知无垢光尊者，一方面对我们有传承方面的殊胜加持；另一方面对于圣者的语言，凡夫人无论如何测度都会有一些不同的利益和证悟。

这里说，所谓的世俗谛千万不要看成是应该舍弃的。凡夫人面前，它似乎成了一种隐蔽、遮障空性的法，但不要将它误解为何时何地都是欺惑性、虚妄的，一定要把它舍弃。

从胜义空性的角度来讲，佛陀相好庄严的身体属于世俗谛，如来藏自性光明的本体也属于世俗谛。如果讲得再深一点，大圆满当中所说的光明、金刚链等各种现象，实际上与普贤如来没有任何差别，但这也是属于世俗谛中。

如果说上述现象全部是欺惑性的、虚妄性的，这肯定是不合理的。如果佛陀的智慧也是欺惑我们的话，在这个世界上还有什么法是不欺惑的呢？没有一个法不是欺惑性的了。所以，从胜义空性的角度来讲，佛陀的身相、智慧等属于世俗谛，但不能将它看成非常不好的法。否则，就如前文所说，对地道、果位等也是难以启齿了，其原因就在这里。

对于自宗来讲，一定要将二谛分开，将释迦牟尼佛的二转法轮和三转法轮结合起来宣讲。这样一来，对中观的很多论典



也会自然而然通达。

因为对于诸位圣者来说，空性与缘起其实是交相辉映的关系，所以显现并非障碍空性。

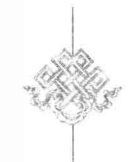
对于智者来讲，依靠空性可以显现自然的光明，依靠光明也可以了达空性。也就是说，“色即是空、空即是色”的道理完全可以体现出来。所以，万万不要认为世俗谛是一定要放弃的！

全知无垢光尊者在《大圆满心性休息大车疏》中说：山王的显现不是遮障，执著山王才是最大的束缚。如同有眼病者见海螺为黄色是不对的，但海螺的显现不需要遮破。因此，显现并不是遮障，但显现是不是世俗谛呢？应该属于世俗谛。

但由于随着实执显现的愚痴牵引势必导致颠倒缘一切对境的自性，

所谓的显现并不会束缚你，最可怕的是什么呢？因为愚痴而对显现产生的执著才是最可怕的。帝洛巴尊者教诫弟子那若巴：“显现未缚贪执缚，断除贪著那若巴。”就是说，显现不会束缚你，只有实执才会束缚你，因此，弟子那若巴你一定要舍弃实执。对众生来讲，实有的执著是非常可怕的，而世俗中的显现并不是所应遮破的，在圣者面前，各种如梦如幻的显现全部存在。

但是，所谓的显现也是不尽相同。中观应成派通过中观推理所得出来的显现，应该是远离一切戏论的见解所引发的。在麦彭仁波切的有些教言中说：如梦如幻也有很多不同的境界。比如，小乘所说的如梦如幻，是断除人无我的单空所得出的如梦如幻；而中观应成派通过不共的应成因，将万法抉择为远离一切戏论的大空性，与此空性双运的显现，也叫做如梦如幻。



因此，从单空角度说的如梦如幻，与远离一切戏论角度说的如梦如幻，表面词句一模一样，但在圣者的后得中，所显现的境界并不相同。

也正是为了推翻所化众生的颠倒妄执，善巧方便、大慈大悲的佛陀随应所化有情的相续才将显现称为世俗，并将它假立为证悟胜义的别名。

凡夫众生对瓶子等所有的显现法都有一种特别强烈的执著，为了推翻众生相续中各种各样的妄执，大慈大悲的佛陀将显现称为世俗谛。

为什么将显现称为世俗谛呢？因为它是证悟胜义谛的前提，是证悟胜义谛的阶梯。换言之，所谓的世俗谛，就是证悟空性的手段和最好的方法。这是以别名的方式来安立的。

但要明白，实际上显现与世俗是同一个含义，显现是指现似存在，并非真实成立，

所谓的显现，表面看来似乎存在，比如如来藏光明的显现，很多经典认为它是存在的，但这种存在并不是凡夫分别念前常有的存在。有关这方面，觉囊派的《山法了义海》[①] 当中引用很多教证说：光明如来藏恒时不变而存在，但它的本体是空性的。麦彭仁波切的《他空狮吼论》中也对这个问题阐述得非常清楚。所以，显现似乎存在，实际上并不成立。

也要清楚，所谓的无实也不必说成是一种颠倒的显现，其实就是将空性立名为无实的。

---

① 多罗瓦（1292—1361）著。他所著的《山法了义海论》、《山法海论科判》和《第四结集》及其摄义等阐述了觉囊派他空见的基本教义，成为该派的经典著作。



尤其是他空派，他们对这一点非常担心。实际上，根本不必担心，所谓的无实并不是一种颠倒的显现，其显现的本体就是空性，而空性就是所谓的无实。所以，根本不必担心：一说无实是不是就成了一种颠倒的显现？不用这样想。

如果表面的显现成立，表面的显现真实，那命名为世俗显然不合道理，（因它已）变成不空了。

对于世俗显现，如果以中观应成派的因也无法遮破，那么这种世俗法显然不合理，因为它已经变成不空之法了，但这是根本不可能的。

不空的一个所知有实法不可能存在的道理依据理证如实成立，

有关这方面，麦彭仁波切在下文运用了很多理证进行宣说。通过理证可以推知，所谓的不空之法，在这个世界上根本不可能成立。

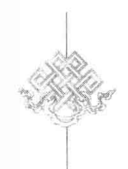
因此在万法当中偏堕于现空一方的法绝对无有。

空而不显现或者显现却不空的法，在这个世界上，无论多么聪明的人都是找不到的。比如如来藏是光明的，但光明的本体也是空性的；一切万法的本体都是空性的，但这种空性也是与光明互不分离的。麦彭仁波切在《定解宝灯论》中指出："一切显现周遍空，一切空性周遍现。若有显现无不空，空亦不成不现故。"[1]这些词句表面看来很好懂，实际上，其中包含了非常甚深的意义。

现在外面从来没有学过佛、没有学过中观的人，他们相续中肯定会有一些怀疑或者邪知邪见。但是，对于真正具有理证

---

① 此偈颂摘自于益西彭措堪布所译《定解宝灯论》。



智慧的智者来讲，空一定会显现、显现一定是空性，所谓的“空而不显、显而不空”之法，在这个世界上绝对不存在。

由于万法的本性中不存在，因而凡是讲道理的人谁也不会承认其存在。

在万法的本性中，空而不显、显而不空的法如果存在，倒也可以如此说，但是这种法根本不可能存在。我们看一看：这个世界上有这么多的发明家，他们发明过没有？如果一法虽然显现了，但是其本体根本不空；或者一个空性的法，其本体无有光明的显现，这样的法有没有呢？凡是讲道理的人，谁也不会承认其存在。

总之，所谓“世俗”这一名词就是为了表明正在显现时即是空性的意义。那些苦苦思索所谓“世俗”的字眼而将其视为低劣的坏法进而对空性另眼相待、对世俗不屑一顾的人们实难获得甚深中观的清净见解。

现在有些人，将世俗看作非常低劣的、虚伪的、非常不好的法，而认为胜义的见解是最好的。这些人将世俗法完全舍弃，然后想获得非常甚深的空性意义，这说明他们根本不懂中观的甚深见解。

这一点，学习过《定解宝灯论》的人应该比较清楚。如果没有了知这一点，反而认为：世俗的显现是假的，应该有一个非常好的胜义谛；除了现在的心识以外，另外有一个普贤如来显现；除了现在的瓶子、柱子以外，另外有一个相好庄严的文殊菩萨拿着宝剑在我面前显现，这才是真正的显现。这些都是愚痴之说。

实际上，正在显现的心的本体以外，没有其他清净的五种智慧。《大幻化网》中也说：五大即是五佛。大家在闻思中观



的过程中，一定要掌握麦彭仁波切教言书中所讲非常殊胜的窍诀意义。

比如禅宗说“当下即是佛”，现在正在起心动念的分别念或者眼耳鼻舌身所得到的各种外境，正在显现的当下，就是一种清净的本体。表面上看，这种显现应该属于世俗谛，但是这种世俗谛实际就是胜义谛、就是空性。所谓的“色即是空、空即是色”，很多人像口头禅一样整天挂在嘴边，但是真正通达其内涵的人非常少。

这些人，对于世俗谛不屑一顾，却特别重视胜义谛：“我一定要找一个空性，这个空性我一直找不到，现在这些法全都是世俗谛，都是很不好的法。”也就是说，自己骑着自己的马，然后到处去寻找自己的马，这样是根本不可能找到的[①]。实际上，正在显现的法就是所谓的空性，分别念显现的当下就是五智。可是，这些人对这一正理根本不能了知。

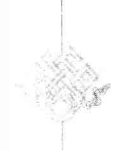
为此，如果明白无实的显现立名为世俗，自性不成的空性命名为胜义，这两者无有轻重之别，

从自心角度来讲，现在正在显现的各种各样分别念，就是世俗谛，也叫做光明显现；正在显现的时候，其本体丝毫许也不存在，这就是所谓的空性，也叫做胜义谛。实际上，胜义谛与世俗谛是不可分割的。

当然，我们在说话或者认识的过程中，可以将显现与空性二者分开。但是，从其真正本体来讲，显的本体就是空、空的本体就是显。我们什么时候通达这种境界，可以说，已经从理论上通达了现空无二的中观见解。而真正的证悟，只有通过一

---

① 《中论·观四谛品》：如人乘马者，自忘于所乘。



定的修行之后才可以获得。

所以，显现与空性二者无有轻重之别。你不能认为："空性很重要，我要证悟空性，显现不能要。"麦彭仁波切也说：舍弃显现以外没有空性，舍弃空性以外无有光明显现，这二者不能舍弃一者取受另一者。而且，也不能将此二者看成像黑绳和白绳搓在一起一样。实际上，显现与空性二者，其本体是一味的、无二无别的。何时通达这一点，可以说，在所有知识中已经获得最无上的知识了。

从色法到一切智智之间平等一味，那么就能确信万法之中再无有比这更重要的一个所知了。

在我们闻思修行的过程中，通过闻思、通过上师的窍诀，真正了知自己心的本性，或者真正了知光明显现即是空性、空性就是显现。除此以外，再没有任何其他的法。如果真的从理论上或者窍诀上通达了这个道理，那么，在花花绿绿的大千世界上有很多应学的知识，在众多的所知当中，再没有比这更珍贵、更重要的事了。所以，有些人可能在这一节课当中，已经真正认识了自己心的本来面目或者万法的本体，这对我们的相续来讲是非常珍贵的。

为什么这样讲呢？因为空性定解的力量是非常强的，这种空性的力量一旦在我们的阿赖耶上种下来，轮回的种子就已经被毁坏了。比如一颗火星落在种子上，种子会被完全烧毁。《四百论》也说："若谁略生疑，亦能坏三有。"谁如果对万法空性这一点略微生起一丝疑惑，也可以毁坏三有的根本，如此宣说的原因就在于此。

现在世间上，有物理、化学、建筑、工程等很多知识；出世间的佛教中也有因明学、内明学、声明学、工巧学等很多知



识。在所有这些知识当中，暂且不说大圆满见，依靠中观空性见足以摧毁轮回的根本。现在我们的相续中虽然有贪心、嗔心、痴心，但如果生起空性的定解，贪嗔痴的种子就已经被摧毁了。从此以后，不可能再依靠三毒烦恼的种子直接产生轮回各种不清净的相。

全知无垢光尊者在很多论典中说：如果鱼已经咬钩的话，即使它还在水里，但是很快就会被渔夫拉到岸上去。同样的道理，现在我们的身体等各方面虽然与凡夫人没有差别，但在我们的相续中已经种下了非常难得的空性种子，由于空性种子与轮回的种子是不并存相违，二者不可能同时存在，轮回的种子必定会被全部摧毁。

因此，麦彭仁波切说：在所有的知识当中，再没有比这更重要的所知了。对于这一点，大家也应该有所领悟。

如果与法界无二之智慧的所有显现本体不空，显然就与法界分裂开了，正因为与法界一味平等的缘故，我们应该了知现空不可分割、极为清净的本性。

所有的显现虽然是世俗谛，但在本体上应该是空性的，由于是空性的才称之为法界。但如果与法界无二无别的智慧本体显现不空，显然已经与法界分开了。然而，事实并非如此。由于所有显现与法界一味一体的缘故，现空是绝对不可分割的。

如实证悟了如是二谛的实相才是绝对的中观道，这以上对二谛之理连带附加内容作了简略的说明。

如果真正通达了世俗谛和胜义谛不可分割的境界，就意味着真正通达了中观道。



Chapter 15

《中观庄严论释》当中，从外道一直到中观应成派之间，对胜义谛和世俗谛如何承许的道理，前面已经作了简略介绍。

讲到这里，有人不免心想：作为大乘的修行人又该如何了达、修行这样的二谛自性呢？

不论修大圆满、大手印或者禅宗等任何一种法，首先一定要有一个决定性的见解。不管是哪一类根基的众生——小乘有部宗、大乘唯识宗、中观宗，只有对二谛的见解作出抉择之后，才可以继续修行。这时，有人不免产生这种想法：虽然已经抉择了一切万法皆为空性的见解，但对于这种见解，在实际行动中应该如何修持呢？

慈诚罗珠堪布《中论讲记》的后面有一个中观的修法。我最近也翻译了一个特别短的、阿底峡尊者作的中观修法，其中主要讲到了将胜义谛和世俗谛结合起来的修行方法。那么，作为大乘修行人来讲，对于二谛，实际行动中应该如何行持呢？

下面对此问题回答说：

应该通过踏上二量之宗的无垢轨道来获得，虽然大乘博大精深，但概括而言，则如《楞伽经》中所说：

首先，我们一定要踏上胜义、世俗二量之宗的无垢轨道，只有这样才能进入真正的修行之道。

大乘的一切法要博大精深，释迦牟尼佛的二转和三转法轮全部属于大乘法门。其中，从甚深方面来讲，《中观六论》当



中讲到非常多《般若经》的教义；从广大方面来讲，《瑜伽师地论》涉及相当多的地道功德方面的正理。

如今末法时代，人身非常短暂，作为一个修行人，不要说将浩如烟海的所有大乘法门全部一一修持，即使看一部经论也有相当大的困难。但是这里，麦彭仁波切将佛经和论典的教言结合起来讲了一个窍诀，对于这一窍诀应该精进修持。

正如《楞伽经》中所说：

“五法三自性，以及八识聚，二种无我义，涵盖诸大乘。”

也就是说，依靠五法、三自性、八识聚以及二种无我，可以将整个大乘法要全部涵盖。我们在修行的过程中，应该将这几个法作为重点来行持。

意思是说，整个大乘的教义可以汇集在名、相、分别、正智与真如五法，

颂词中的“五法”，是指名、相、分别、正智和真如。那么，“三自性”又是什么呢？

遍计所执法、依他起与圆成实三自性，

此处所讲三自性，并非唯识宗单独承许的三自性，而是包括中观在内的所有大乘都承许的三种自性。全知无垢光尊者在《大圆满心性休息大车疏》和《如意宝藏论》等论典中都讲到，不仅唯识宗承许三种自性，整个大乘中观都承许遍计法、依他起和圆成实。

唯识宗包括随教唯识和随理唯识。其中，随理唯识承许一种自明自知的心识实有；随教唯识则是以无著菩萨为主的教派，这一宗派与中观宗的很多观点非常相似。有关这方面，全知无垢光尊者在《如意宝藏论》中有广说。

无论随教唯识、随理唯识，或者是中观应成派、中观自续



派，全部都承许五种法、三种自性、八识聚，以及无分别智和法界真如。依靠这几个法，可以涵盖所有的大乘法。

八识聚以及人无我和法无我（二无我）中，

扎雅阿楞达[1]在《入中论》讲义中指出：我和我所的法，称为人我；我和我所以外的法，叫做法我。我和我所的法全部证悟为空性，叫做人无我；我和我所以外的法全部证悟为空性，叫做法无我。

那么，以五法、三自性、八识聚、二无我，如何涵盖所有的大乘法呢？

实际上，三自性、八识聚以及二无我，全部可以含摄在五法之中。有关这方面的教义，《楞伽经》中也讲得非常清楚。

关于其中三自性等后面的这些法也可圆满归属于五法之内的道理，应当按照此经所说来理解。

整个大乘可以包括在五法、三自性、八识聚以及二无我当中，如果再进一步归纳，后三者——三自性、八识聚、二无我则可归摄在五法中。因此，大家一定要通达这五种法。

在这里，麦彭仁波切再三强调：大乘行人在修行过程中，一定要通达《楞伽经》的这一教言。因为大乘经论广如大海，在大乘修行过程中，可以将所有修行教言全部归纳起来行持的，就是《楞伽经》中所讲的这一教言。

下面麦彭仁波切对五法作了解释。

所谓的“相”是显现为形、色等法之法相。

什么叫做“相”呢？柱子等任何一法都有不同的形状、颜色以及生、住、灭等，这叫做相。任何一个法都具有各种不同

---

① 扎雅阿楞达，也即无畏论师。



的相，也就是平时所说的法相。

而对于那一法相，借助瓶子等名称来排除他法而耽著某某法并假立即是所谓的名。

柱子的颜色、形状、特性、功能等，这就是所谓的法相。那什么叫做“名”呢？具有柱子法相的这一法，凭借“柱子”这一名称，排除了柱子以外的瓶子、锅、碗等其他法，而假立它自己的名称，这就是所谓的名。

本论以“瓶子”为例，瓶子的颜色、形状称为相。人们说“瓶子”的时候，在建立瓶子自己本体的同时，其他的法全部遣除，这就是名。

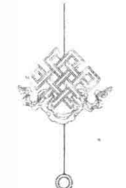
在因明中，建立一法的同时，遣除了他法的存在，就叫做遣余。

所以，从分别念角度来讲，心里面想“这是瓶子”，从而出现“瓶子”这一概念时，除瓶子以外的他法全部排除，就叫做分别念的总相。从语言角度来讲，口头上一说“瓶子”，这一语言已经对建立瓶子的本体起了作用，除瓶子以外的他法全部被排除，这叫做名称。

每个人都有自己的名称。比如一个人叫扎西，我一说“扎西”，除扎西以外的其他各种各样的人全部排除，这时，扎西的本体已经建立了。与此同时，扎西的人品、相貌等种种特征，可以作为他的法相来成立。因此，外境的任何一法，都具足这样两种特点，而要了解任何一法，都必须首先了解其名和相。

通过如此命名以后便可表明此法的所有相（特征）。

比如瓶子，通过“瓶子”这一名称，我们可以了知瓶子的颜色、形状、功能、状态、厂家、质量等所有的特征。反之，如果没有名称，就如《楞伽经》中所说，整个世界都会混乱一



片了[1]。

名与相这两者是遍计所执法，

前面讲到：以五法可以涵盖三自性、八识聚和二无我。而此处所说的名和相，实际就是三自性中的遍计法。为什么是遍计法呢？因为名、相二者都是分别念假立的。

有人也许会想："名"倒是可以分别念假立，比如一个人叫"扎西"，也可以叫他"才让"等等。但是，"相"怎么样会是分别念假立的呢？

"相"实际上也是假立的。比如我们说某一物品的颜色为白色，"白色"这种称呼，实际是从汉语角度来讲的；若从藏语而言，根本不能称之为"白色"。或者，个别人将这种颜色执著为"白色"，但其他众生不一定这样执著。因此，尽管人们对于世俗中的一切法假立了各种各样的名和相，但此二者在其本体上并非真正实有，故而称之为遍计法。

因为它们显现在语言、分别之有境的能取所取前，若加以观察，则毫无真实性可言。

为什么是遍计法呢？虽然从语言上可以这样说，分别念面前也可以如此安立，但真正去观察时，瓶子的名称也好、法相也好，在其本体上根本不可能真实存在，所以称为遍计法。

下面是五法中的第三个——分别。

执著所取境的一切心和心所的法称为分别，

什么叫做分别呢？比如，将瓶子作为所取境，那么，执著瓶子的心和心所就叫做分别。也就是说，所谓的相和名是所取境，而执著相和名的心和心所叫做分别，也就是平时所说的分

---

① 《楞伽经》云：若不立名称，世间皆迷蒙。



别念。

如果详细分析，则有八识聚。

此处是从心和心所一体的角度而言，如果将心王和心所分开，心王可分为八种识聚，而51种心所不能包括在心王当中。《大圆满心性休息大车疏》当中讲了两种观点，一种是承许心和心所为一体，另一种是承许心和心所为他体。在这里，应该是从心和心所一体、无二无别的角度来承许的。

八识聚就是依他起，这是由于它在名言中作为形形色色现相的现基。

八识聚，也就是三自性中的依他起，名言中形形色色一切万法的相全部是依靠八识聚而显现的。

表面看来，上述所讲的名、相、分别似乎比较好懂。但是真正思维的时候，这里所说的遍计法与唯识宗的遍计法也不尽相同。因为唯识宗的遍计法，仅仅是指依他起所显现的不清净法；本论中，凡是能取所取方面的显现，都叫做遍计法。依他起也是同样，唯识宗认为依靠心显现的外境也是依他起；此处，一切万法显现的来源应该是八识聚，这样的八识聚实际就是依他起。

这以上，已经介绍了名、相、分别三种法。

如是内外所摄的这些法二我自性丝毫也不成立的法界即是真如。

什么是真如呢？前面所讲的内法分别以及外法名、相，此内外二者所摄的一切法，在其本体上丝毫也不成立人我和法我，这就是所谓的法界。也就是说，世俗存在的里里外外的法，二我于其本体上一丝一毫也不存在，就叫做法界真如。

随同真如、远离虚妄分别的有境——各别自证就叫做正智。



真如是指能取所取的法根本不成立，这是从对境角度来讲的。那么，从有境这一角度，圣者们各别自证的智慧就叫做正智。

最后的境（真如）与有境（正智）这两者称为圆成实，

这里所讲的圆成实与唯识宗的圆成实也有一定差别。为什么呢？唯识宗承认自明自知的心识实有，在这一实有心识上根本不可能成立人我和法我，从这一角度称为圆成实。而本论中，成实的法一丝一毫也不存在，人我和法我根本不可能存在的有境各别自证和对境法界就称为圆成实。

有关三种自性，在大乘当中，《中论释·般若灯论》和《入中论自释》中都讲得比较细致。《大圆满心性休息大车疏》第八品中讲四种意趣和四种秘密时，也对三种自性作了非常详细的阐述。对于三种自性，有时是指唯识宗的遍计法、依他起和圆成实，有时是指整个大乘所承许的三种自性。

而且，龙猛菩萨专门著有一部《三自性论》[1]，其中以比喻说明了现在所讲的三种自性。比如幻化师依靠石子、木板等幻化成大象，其幻化的来源——石子和木板，就是指依他起；而幻化师依靠各种零件所幻化出的大象等形象，则是指遍计法，因为遍计法正在显现时就是虚假的；而大象根本不存在，就是指圆成实。

龙猛菩萨针对大乘的三种自性，将万事万物显现的来源——阿赖耶识，比喻成幻化师所运用的石子和木板；依靠它显现如幻化大象般的各种能取所取，这叫做遍计法；正在显现

---

① 世亲菩萨也作有一部《三自性论》，全论共三十八个颂。民国三十八年，由刘孝兰于重庆依藏文译本译出。现收于《大藏经补编》第九册。其中也讲到：咒力幻作故，有象身现起，许唯显现相，象实全非有！遍计性如象，依他犹象相，于彼无象事，圆成许似此。



时，大象根本不可能存在，只不过是一种幻相而已，这叫做圆成实。对于三种自性，也可以通过这种方式进行介绍。

大家在平时遇到这类问题时，并不是仅仅看一次、想一次就通达了，而是要仔仔细细地思维，然后深深地刻在自己的心田上，以后只要需要，随时随地都可以浮现出来。这是非常有必要的。

这并不是说它们的本体真实成立，

此处所说的遍计法、依他起、圆成实，并非如唯识宗所讲的那样。以上已经讲了五种法，前三者名、相、分别属于轮回不清净的法，其中名和相属于遍计法，分别属于依他起；后二者正智、真如属于涅槃清净法，二种无我则可包括在圆成实中。

作为真正的修行人，需要依靠现在不清净的法，最后获得清净的境和有境，这就是我们修行的目标。

而是从无误本相这一角度才立此名的。

对于圆成实，有些人可能会误解：既然是圆成实，肯定是成实的，怎样观察也破不了，特别堪忍、特别坚硬。

这种想法是不对的。其实从无误本相这一角度，可以将一法的本来面目安立为圆成实。大家千万不要认为：所谓的圆成实始终都是实有的法、堪忍的法。

三自性、八识聚、二无我，全部可以包括在五法中，以上已经对这个问题作了介绍。

下面介绍以五种法涵盖唯识名言法以及中观胜义法的有关道理。

由此可知：在五法当中已经囊括了唯识与中观的所有宗义，这一点依理完全可证实。



以上所讲的清净和不清净的五种法，可以囊括唯识宗的名言法和中观宗的胜义法。这一点，虽然通过教证可以成立，但在这里，麦彭仁波切凭借他老人家的智慧，依靠理证也完全可以成立。

为此，我们要领会整个大乘也仅此而已。

由于所有的法可以包括在胜义谛和世俗谛中，所有的大乘可以包括在唯识宗和中观宗当中，而大圆满和密法也可以包含在大乘中观里面，这样一来，所有的大乘法全部都可以容纳于五种法之中。

名与相所包含的外界各种各样的显现在外境中根本不成立实有，之所以这样显现完全是由于阿赖耶识上存在的种种习气成熟所导致的，

那么，二谛如何包含在五种法之中呢？首先应该了知，外面的各种山河大地、瓶子、柱子、围墙、山王等，这一切名与相的显现究竟来自于何处呢？众生的阿赖耶上有可以成熟的习气和已经成熟的习气，外面的一切显现，就是由这两种习气所导致的。

将这一切了知为如梦显现，即是名言的唯识之理，

所谓的习气，其实就是指五法中的分别。麦彭仁波切将前面的三种法安立为名言，也就是唯识宗的观点。

大家对于这些道理，一定要认认真真地思考。否则，不管是哪一节课，听完以后看一遍就完成的话，不一定会真正通达中观的究竟意义。但是，反反复复地看和思维，就会发现其中包含了许多需要了知的道理。

也就是所讲的第一理，五法中前三法可归属于其中。

静命论师，实际是二理车轨的创始者，依靠他的智慧，将



胜义理以中观观点进行解释，世俗理以唯识观点来解释。可以说，自古以来，真正将中观胜义理和唯识世俗理结合起来开显宗派的人，唯有静命论师，这是他对大乘佛教的一大贡献。而麦彭仁波切将静命论师的意趣，通过这部论典进一步地开显出来。

那么，二理车轨中的第一理是什么呢？名言依靠唯识宗进行观察，这一点，五法中的名、相、分别三者可以完全包括。下面讲胜义中观理包括在五法中的后二者——正智、真如当中的道理。

如是名言中心本身尽管显现各种现相，实际上心的自性也同样不存在实有。

依靠阿赖耶上存留的各种习气，虽然可以显现万事万物的一切现象，但实际上，这一切现象都不可能是实法。

因此，了达从色法直至一切种智之间的万法均是无实无生，这就是胜义中观理或者说是第二理，五法中后二法归属在其内。

我们何时通达了从色法到佛陀的一切种智之间，轮回和涅槃所摄的一切法全部远离一切戏论、无有产生的道理，就已经通达了第二胜义中观理，它可以包括在五法中的正智和真如之中。

表面看来，《楞伽经》的这个教证似乎比较简单，但依靠麦彭仁波切真正的智慧，既带有创造性，又很灵活地将所有大乘清净和不清净的法全部归纳在这一教证之中。

我有时这样想：《入中论》、《中观根本慧论》虽然全部闻思了，但没有闻思《中观庄严论释》的话，好像对中观的知识没有一种总结性。但是，学习这部论典以后，可以将中观的所



有道理全部归纳在一个窍诀当中。

很多道友是第一次听闻这部法，除了前世真正对中观很有信心、习气成熟的人以外，恐怕有些人很难真正接受其中所讲的内容。但是自己经常给别人辅导或者经常在别人面前听闻的话，在自相续中也会对中观逐渐生起非常殊胜的定解。这一点，一方面是依靠传承上师的加持；另一方面，麦彭仁波切的这部《中观庄严论释》的确是古今中外难寻难觅的一部非常好的论典。因此，大家在闻思时，态度一定要保持公正，这样肯定会有很大的收获。

这二理其实并不抵触，

胜义理和世俗理，或者说胜义中观宗和名言唯识宗，此二者实际是完全不相违的。

《解深密经》中云："行界胜义相，远离一异相，分别一异者，已入非理途。[①]"

"行界"也就是指世俗法，其中，"行"包括相应行和不相应行，"界"是指十八界。

世俗法和胜义法二者，已经完全远离了一体异体的相，既不是一体也不是他体。比如柱子的显现和柱子的空性，对此二者既不能说为一体也不能说为他体，《定解宝灯论》和《澄清宝珠论》中各讲了四种过失[②]。如果对二谛执著为一体或异

---

① 《解深密经》中说：若二谛胜义中异体，则有四过：㈠胜义谛已成非世俗之本性；㈡已证胜义亦不得涅槃；㈢虽证胜义亦不断贪等；㈣不成世俗之空，亦成非胜义之过失。因为彼等异体故。若二谛世俗中一体，也有四过：㈠如胜义无分，世俗亦成无分类；㈡如依世俗生贪等，依胜义亦生贪等；㈢如世俗是根境，胜义亦成六根之境；㈣如世俗不必寻觅，胜义亦成如尔。因为彼等一体故。

② 《定解宝灯论》云："实相现相若互违，有二谛异四过失，实相现相非他体，有二谛一四过失。"



体，此人已经陷入了非理的歧途。这种想法非常不合理。

正如此经中所说，既不承认一体也不承认异体、

这是从最究竟入根本慧定角度来讲的。如果从名言角度而言，胜义中虽然不能说为异体，但在世俗名言中可以说为一本体异反体[①]。

但是在这里，从最究竟的角度而言，二谛不是一体也不是异体，如同水月的显现和水月的空性，二者既不是一体也不是异体。有关这方面，《大圆满心性休息大车疏》里面有非常详细的叙述。对于全知无垢光尊者自宗的有些道理，大家还是应该记住，这一点很重要。

名言与胜义二谛圆融双运之理才堪称为真正的大乘，

只有将名言的显现——唯识宗所抉择的前三种法，与胜义中的境和有境——正智与真如全部融为一体、融会贯通，才可以称为真正的大乘。

只有真正秉持这一观点的补特伽罗方能称得上是名副其实的大乘行人。

什么是真正的大乘修行人，这一点大家都应该清楚了。我们算不算一个大乘修行人？自己应该观察。很多人说："不要说大乘修行人，我是大圆满修行人。"说得特别好听。当然谁都很想"大圆满"，但在你的相续中有没有现和空不相违、不抵触的见解？大家还是需要观察。

---

① 《大圆满心性休息大车疏》云："仅从名言上来说的话，那么二谛既不是义同名异的关系，因为二者的体相与形式截然不同；也不是异本体的关系，因为它们无有本体并且名言中是无二无别的；又不是遮一体之异体的关系，因为二者无有分开之自性并需要在一本基中分类。所以，在名言中二谛之间是如同水与水月般一本体异反体的关系。"欲详细了知者，请参阅《大圆满心性休息大车疏》。



什么是大乘的教义呢？从空性来讲，一切万法连毫毛许也得不到；从显现来讲，悲心的妙力自现丝毫也不会遮破，每一个法的真正本体即是如此。谁如果真正通达了这一道理，就已经通达了名言唯识宗和胜义中观宗的观点，这时，在任何人面前都可以理直气壮地说："我是大乘修行人，我很厉害的……"

但是自相续中根本不具足这种见解，就说："我已经受过菩萨戒，你看我的菩萨戒的戒本就在这里。"包里面拿出一个本本……这也不能代表你就是大乘行者。或者说："我的根本上师是无与伦比的三界导师，是第三世、第七世的某某仁波切，他老人家给我传授过大乘佛法，所以我是大乘修行人。"这也不一定。他也许给你念了一个传承，但在你的相续中，既没有生起菩提心，也没有生起唯识宗和中观宗二理车轨的定解。这样的话，到底是不是名副其实的大乘修行人呢？根本不是。

很多人特别喜欢好高骛远，觉得这种至高无上的名称非常舒服。但所谓的名称，其实是一种遍计法，真正来讲也没有多大的意义和价值。因此，大家还是应该成为名副其实的大乘修行人。

成为名副其实的大乘修行人并不是特别困难。因为从名言角度来讲，按照唯识宗的观点，一切万事万物的显现全部是阿赖耶的一种假相；从胜义角度来讲，按照中观宗的观点，外境的一切假相根本不可能成立，全部是空性的游舞。对于这种空性的游舞，通过妙观察智可以通达，麦彭仁波切说：即使凡夫地的时候，也可以显现相似的各别自证。这样的话，基本上算是发了菩提心的大乘修行人。

因此，麦彭仁波切在这里说：所谓大乘的教义即是如此，



能够秉持这种观点的行人，就是真正的大乘修行人。

而在成为最初听闻的语言、思维分别之对境的“名言中产生、于胜义中不生”，只能算是二谛双运中的相似胜义，

我们不论是给别人讲还是在自己心里思维：“一切万法，在名言中因缘具足时可以产生，胜义中不产生。”这种观点只是二谛双运中的相似胜义。

现在藏传佛教的中观自续派，以及汉传佛教讲般若空性和《心经》的个别人，“空空空……”，一直沉溺在单空方面，就像碗和瓶子里面没有水一样，认为这就是空性。实际上，这只是一种单空——名言中有产生、胜义中没有产生，也叫做相似胜义谛。

将它称为相似胜义谛的原因是什么呢？

原因是它只不过是作为世俗存在的对立面而引生出来的；

由于是世俗显现的一种对立关系——生不存在而称为无生，所以可以叫做胜义。那为什么叫相似呢？在所有的四边当中，由于只破了一个边，因此称之为相似胜义。

或者说，由于它属于胜义的范畴，因而称为相似；换句话说，它是所谓二谛中的世俗谛所观待的对象；

中观自续派的观点，应该是世俗谛所观待的对象。

也可以说它是随同究竟胜义的相似门；抑或说，通过修习它足能摧毁无始以来久经熏染、根深蒂固之习气所致的实执，由此也可称为胜义。

《定解宝灯论》中也说：众生无始以来具有根深蒂固的实有执著，认为什么法都存在。如果我们一开始就对他宣说一切法不存在，可以将众生相续中根深蒂固的实执全部摧毁。正是基于这一目的，中观自续派为了破除众生相续中的实执才宣说



了这种方便门，因此，也可以将它称为相似胜义。

为什么叫胜义呢？因为依靠它，可以让无量无边的众生获得一定的利益。如果像中观应成派一样，一开始就将有、无、是、非的所有边全部抉择为不存在，这种观点一部分人可以接受，但有一部分人根本不可能接受。

《四百论》的讲义中也有这样的公案。有一位国王非常爱恋自己的王妃。有一天王妃突然暴死，具有智慧的大臣认为国王无法接受这一事实，于是首先派了一个人对国王说："王妃的脸上起了一个仔仔[①]。"当时国事非常繁忙，国王认为起一点仔仔不要紧，并未在意。后来，大臣又派了一个人说："王妃脸上的仔仔越来越大了，可能不太好。"国王心想：这也没什么大不了。接着，大臣又派人说："现在仔仔已经破开了，非常危险。"国王这时心里有些着急，可也不知如何是好。后来，大臣又派人禀报："伤口越来越大了，王妃的整个头已经变成骨头了。"国王心想：这样的王妃实在很难看。大臣见国王已经断除了对王妃的贪执，于是派人说："王妃已经死了。"国王也非常坦然地接受了这一事实。

众生无始以来实有执著的习气非常坚固，因此，佛陀以及诸高僧大德们，首先破除了实有的边；当众生逐渐接受时，才又宣说了远离一切戏论的法门。因此，为什么将单空称为胜义呢？因为它具有一些殊胜的意义。为什么又叫相似呢？因为与真正破一切边的胜义相比较，二者之间存在很大的差距，所以才称其为相似胜义。

---

① 四川方言，也就是指小疙瘩。



Chapter 16

《中观庄严论释》总义当中，现在正在讲中观自续派所承认的相似胜义，这一点非常重要。在这里，麦彭仁波切通过窍诀性的方式，已经宣说了对中观二谛进行分析的方法。

我们要明白：观待这一相似胜义而言，也就有所谓“无生”的承认了。

观待相似胜义而言，一切万法并非是远离一切承认的，因为中观自续派有一种无生的承认。也就是说，在暂时的相似胜义中，承认一切万法是无生的、一切万法是不存在的，承认一种仅仅遮破有边的法。

当然，如果来到究竟胜义观察量的面前，它也只是对后得生起定解的一种方法而已。

从胜义观察量的角度而言，所谓的无生或相似胜义仅仅是远离一切戏论入定之后得中产生的定解而已。比如中观应成派以入定智慧将一切万法抉择为远离一切戏论；在后得过程中，一切万法可以抉择为无有自性的单空显现，此种相似胜义的定解，在真正入根本慧定的后得过程中也可以出现。

从真正究竟实相的角度来讲，所谓由生引出的无生也仅仅是凭借智慧遗余的分别影像罢了。

从入根本慧定这一角度而言，由万法产生所引发的无生，或者万法存在所引发的不存在，也唯是分别念遗余而出现的影像而已。也就是说，所谓的“柱子不存在”、“柱子无生”，通



过语言可以说出来，在心里面也可以思维。麦彭仁波切在其他教言中说：中观自续派暂时抉择的相似胜义，只不过是一种分别念。因为“瓶子里没有水”或者“柱子没有产生”等，不需要获得圣者果位，即使普通的凡夫人，通过观察之后，依靠分别念也可以了知这一道理。

从因明角度来讲，瓶子无有产生、瓶子的单空出现在脑海中，仅仅是一个总相的概念，只是分别念的一种影像而已，并不是圣者的真正境界。

因此，唯有超离有生、无生等一切边并断绝语言、分别之诸行境的圣者极为清净的入定智慧所照见之义方可堪为至高无上的真实胜义，

真正获得真实胜义的境界时，有产生、无产生等一切边全部不存在。这样的境界，语言无法表达，分别念无法思维，唯有依靠佛陀的如所有智才能完全照见远离一切戏论的本体，这才堪称为真正的胜义谛。

因此，真正的胜义谛，既不能通过语言来宣说，也无法用分别念来思维。比如智慧波罗蜜多的空性，依靠语言虽然有一些表示方法，但是通过语言根本无法表示出万法的真正实相。就像虚空中的月亮，只能通过手指大概指一指方向而已，同样，我们在口头上可以说：“远离一切言表、思所，远离一切生住灭。”但是万法的真正实相，依靠语言和分别念根本无法表达，这就是真正的胜义谛。

此处已经讲了真实胜义谛和相似胜义谛之间的差别，了知这一点对我们的修行有很大的帮助。现在学习显宗、密宗的很多人认为：自己已经获得了超凡入圣的境界。但你的这种境界，就像《定解宝灯论》中所讲的，仅仅是一种分别念和语言



的境界，却自认为已经获得了至高无上的果位。

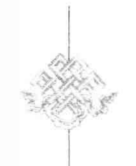
无论修大圆满还是修禅宗，你的境界如果已经达到此处所说圣者真正胜义谛的境界，的确是值得高兴的一件事。而且，在以后的修行过程中继续护持这种境界，自相续中的一切烦恼障和所知障必定会全部断除。

但有时候，尤其佛教教育非常少的地方，经常会出现许多奇奇怪怪的事情。很多人，自己本来不是大成就者却自认为是大成就者，本来不是智者却自认为是智者。在别人进行印证的过程中，自己的境界根本靠不上，还认为自己的境界非常不错。真正来讲，显宗中观当中已经抉择了一切万法的真正实相，我们如果想获得超凡入圣的境界，应该在这方面有一些证悟。对这一点没有证悟的话，不过是自认为很了不起罢了，除此之外，跟其他人有什么不同呢？

一般来讲，在真正闻思修行的人当中，误入歧途的人比较少。但是，从来没有经过系统教育、没有真正闻思修行的人，自心稍微有点安住的时候，就认为：我已经获得了圣者果位，我现在非常了不起。这种想法非常不合理。

我们应该首先了知真实的胜义谛，之后不管闻思还是抉择见解，全部都是往这个方向努力。比如，在一个十字路口，我们知道哪条路才是自己真正要走的路之后，只要毅力没有减少，一直精进努力地修持下去，这一世不证悟就下一世，只要打下很好的基础就可以。但如果方向完全错了，却自认为已经到达目的地的话，那肯定是不合理的。因此，大家一定要分清楚什么才是真正修行的道。

有人也许会想：中观所讲的真实胜义谛、相似胜义谛，对我来讲有什么用呢？



一般来讲，对修行和中观的甚深含义没有理解时，任何法都用不上。不要说中观的道理，即使《大圆满前行》中所讲的“人身难得”、“寿命无常”，对修行不好的人来讲也是根本用不上；但对修行比较好的人来讲，每一个道理都是对治烦恼的最殊胜窍诀，如果能够按部就班地如理修行，肯定会现前相应的境界，这一点不必有丝毫怀疑。

观待这一真实胜义而言，也就不存在任何承认了。

麦彭仁波切在《定解宝灯论》的“中观有无承认否”这一问题中，讲了很多这方面的殊胜道理。因此，如果将《定解宝灯论》与《中观庄严论释》结合起来学习，里面的很多窍诀确实可以起到相辅相成的作用，这样也非常便于自己的理解。

那么，从中观自续派暂时承认的胜义角度来讲，可以说中观有承认；但从圣者的入根本慧定角度来讲，中观无有任何承认，就像龙猛菩萨在《回诤论》中所讲：“我无承认故，我即为无过。”当然，这也是从抉择见解的角度来讲的，因为龙猛菩萨肯定会承认自己降生的地方，或者他在《中观宝鬘论》中所讲的因果法等肯定是承认的。但在抉择见解的时候，依靠抉择空性的因——不共四大因和共同五大因，一切万法一丝一毫也无有承认。

由于相似胜义与真实胜义接近并一致，因此也可以算在胜义的范围中，即称为随同胜义。

为什么将相似胜义也称为胜义呢？暂时来讲，相似胜义与真实胜义二者之间有很多相同之处，最后，所谓的相似胜义也要归入到真正的胜义当中。

比如，中观自续派暂时抉择了单空，但是，《中观庄严论》在后面也讲到：最后，所有的边都需要破掉，一定要获得远离



一切戏论的境界。

相似胜义与真实胜义暂时来讲比较接近，究竟来讲完全一致，因此，可以将其算在胜义的范围中，也可以将这种境界称为随同胜义、相似胜义。

我们务必要清楚，通过修持这一法理而有亲身体会的补特伽罗，观待后得的承认方式无论是取应成派还是自续派等任何名称，实际上证悟的高低无有尘许差别，

这一点非常关键。一切万法，究竟来讲是远离一切戏论的，暂时也可以抉择为相似的胜义。这种相似胜义，也是圣者入根本慧定后得时的一种境界。

对这一法理,大家通过精进修持后,最好有一种切身体会。当然，已经证悟大圆满或者证悟中观教义的人，他肯定对这点会有实修实证的亲身体会,这时,他不一定要从理论上去理解。或者,虽然没有真修实证,但在理解方面获得领悟也是可以的。

比如我们学习《中观根本慧论》的过程中，我认为：大多数金刚道友，应该从理论上真正领悟了从色法到一切智智之间的万法皆为空性的道理。这是最究竟的角度而言的。然后，暂时为了引导个别众生，也可以抉择一种相似胜义，就如前文所讲的，对于如幻如梦的境界有一种亲身体会。

如此一来，在形象上，你取中观应成派的名称也可以，取中观自续派的名称也可以，从究竟证悟方面，二者无有微尘许的差别。中观应成派的月称论师，一开始就以中观因抉择万法皆为空性；而中观自续派的清辨论师，首先抉择暂时的单空，然后抉择究竟的胜义。那么，他们在证悟的高低上有没有差别呢？没有任何差别。只不过是为了度化不同根基的众生，有些大德示现为应成派的论师，有些大德示现为自续派的论师。



在藏地，很多高僧大德显现上也是暂时先抉择单空，也有些暂时抉择他空，也有些论师直接站在中观应成派的角度进行抉择。实际上，这些高僧大德已经完全通达了中观应成派的究竟胜义谛，这样一来，暂时在显现上无论如何示现都是可以的，谁也不会说：月称论师已经完全通达中观的教义，而清辨论师根本没有通达。不会有这种说法。

所以，从修行人的角度来讲，在后得时，语言上怎么说都可以，说你有修证也可以、没有修证也可以。最关键的是，要在自相续中真正对中观的法理有所认识，这一点非常重要。这个时候，别人说你“修行好”、“修行不好”，或者说你是唯识宗、中观宗、藏传佛教、汉传佛教，无论怎样称呼都是无所谓的。因为你已经真正对中观法理具有根深蒂固的定解，无论多少智者来到你面前，都不会轻易摧毁的。

都已达到了圣者所照见的境界，这一要点完全一致。

不论是中观自续派还是中观应成派，只要从亲身体会中真正通达了中观的究竟要义，这个人就已经获得了圣者所见的境界。这样一来，中观自续派、中观应成派，或者汉传佛教、藏传佛教、北传佛教，不管你是什么样的宗派，都没有任何差别。但没有证得这一点的话，无论取上多么冠冕堂皇的名称，实际都无有任何利益。

正因为这一点极为关键，所以在下文讲必要时还有略述。

“造论四法”是指必要、必要之必要、所说内容以及关联。在下文专门讲必要时，麦彭仁波切还会继续阐述对中观见解获得亲身体悟的重要性，所以在这里暂时不作广说。

圣者这样的入定智慧之因，唯有无误通达二谛，除此之外别无丝毫他法。

圣者入定时能够照见一切万法的本体，很多人都认为：能照见一切万法本体的境界的确非常不错。那么，获得这种入定智慧的因是什么呢？应该依靠什么样的方式来获得这种境界呢？

这里说应对胜义谛和世俗谛无误地通达，此外，别无他法。

譬如说，燧木与燧垫没有兼而具足，以其中任何一者也不可能生火。

《澄清宝珠论》和《定解宝灯论》中都引用过这个比喻。世间上，通过燧木、燧垫二者互相摩擦以后可以生火，如果其中一者不具足，所谓的火也就根本不可能生起来。同样，我们的相续中要获得圣者的根本慧，就要对二谛无误地了知，缺少其中任何一者，都不可能获得真正圣者的境界。

同样的道理，如果没有将二谛融会贯通，那么根本不会对离四边戏之义生起定解，不管口头上再怎么说超离言思，也只是像外道修不可言说的我一样，

此处说，如果未将胜义谛和世俗谛融会贯通，就根本不可能获得远离四边的境界。《定解宝灯论》中说："若未生起妙定解，岂能灭尽劣增益？若未灭尽劣增益，岂能灭除恶业风？若未灭除恶业风，岂能断除恶轮回？"所以，一定要对胜义谛和世俗谛融会贯通的道理生起定解。

有关如何生起定解的问题，前面已经作了论述，下文还会详细介绍。如果没有生起定解，即使口头上说："我现在修大圆满，我已经获得了远离一切戏论的境界。"禅宗、《华严经》、大圆满中比较甚深的词句，经常在口头上给别人讲，自己心里也是特别舒服，然后说："没有因果、没有所作所为，什么都没有。"口头上一直这样说。但是到了中午的时候，如果不吃饭的话，你的肚子肯定会抗议，你的境界在这时候一点也用不



上。这样一来，不管口头上说得如何天花乱坠，实际上，与外道所修不可言说的我无有任何差别。

不可能以各别自证智慧得到正法的奥妙内涵。

本来，依靠各别自证可以了知一切万法的奥妙内涵，可以获得一切万法的甚深真相。但如果没有生起定解，所谓的各别自证也就根本不可能得到。各别自证如果没有得到，真正通达万法真相的境界就更说不上了。

因此，只有通过修成不离正理的闻思慧眼而生起定解，方可进一步修证其义、获得体悟。

这是最好的途径、最好的办法。我们需要依靠什么来获得体悟呢？唯有修成不离正理的闻思慧眼并生起定解。麦彭仁波切在很多论典中都强调：闻慧和思慧这两个慧眼必须具足，如果不具足这二者，所谓的修行也已经成了盲修瞎炼。正如萨迦班智达所说：不具足定解的修行，完全成为转生旁生或者转生无色界的因。因此，一定要获得不离正理的闻思慧眼及定解，这样才能真正获得远离一切戏论的境界。

因此，大家在平时修行的过程中，一定要次第性的修行，首先修加行，之后再修生起次第、圆满次第或者大圆满、大中观的修法。实际上，不管哪一种修法，都是摧毁自相续烦恼的因。然而，这种修法必须与闻思的智慧相结合，这一点相当重要。否则，从来没有闻思过的人，暂时出现了一些境界，但是无法对这些境界作出正确的取舍，而且过于执著这种境界的话，最后很可能导致非常可怕的一些行为。

相反，尚未生起定解只是双目圆睁、喋喋不休地讲说离边、离言的人士恐怕仅仅是耽著字面夸夸其谈而已。

相反，没有定解的一些人，经常说“我修得如何如何”，



然后把远离世俗之类的言词挂在口头上，这只是耽著词句而已，没有多大的意义。

现在世间上的很多人，既不闻思也从来没有修持过，只是作了皈依，然后就认为："我如何如何，我正在修什么什么，我的上师如何如何。"实际上，他的相续与凡夫人没有任何差别，这种人是非常可笑的。

如果依此便可以根除三有，那么口口声声说诸多一味平等的密行外道徒等依靠此道为什么不得解脱呢？

这些人在自相续中，对于空性和悲心从未生起任何定解，每天夸夸其谈就认为就可以依此断除轮回、断除三有的根本。那么，密行外道徒等也经常在口头上高谈阔论："法界平等无二、解脱、贪嗔痴无自性……"诸如此类的说法，为什么不成为解脱之因呢？应该成为解脱之因。但这是不可能的。为什么呢？因为他们不具足真正毁坏轮回根本的智慧和力量，因此，根本不可能摧毁三有的根本，根本不可能获得解脱。

所以，大家应该反反复复地观察。有些人语言上讲得真的很漂亮，但在自相续中有没有生起万法空性的见解？如果真正生起了空性见解，这种力量是非常强的。就好像一锅牛奶中加入一点酸奶时，所有的奶都会变成酸奶一样。轮回的种子虽然非常顽固，但只要具足了一点一滴的空性智慧，依靠这种强大的力量，从此以后，轮回的种子根本起不到任何作用。

但是，这种空性智慧的种子，需要依靠真正的善知识、真正的传承，才能在自相续中如理如实地播下去。否则，现在很多人认为：我能够看见什么、听见什么。把这一点作为修行中最主要的目标，总是在想：我已经修了这么长时间，怎么还看不到？怎么还听不到？这样想没有任何意义。



Chapter 17

《中观庄严论释》总义当中，前面说：二谛融会贯通的境界，一定要在每个修行人的相续中生起来。否则，与密行派等外道无有多大差别，因为在他们的文字上，或者导师开示的过程中，也经常会出现不可思议的我、超越法界等类似的言词。因此，对佛教本有的殊胜特点，大家一定要清楚。

由此可见，唯独依照广大宗轨将名言与胜义的无垢观察量二理平等圆融的智慧火才能将二取所知的干薪焚毁无余，从而安住于离边等性之法界中。

作为一个修行人，二谛融会贯通的境界应该是我们的向往或者说是修行的目标。也就是说，甚深中观派的胜义量和广大唯识派的名言量，唯有依靠这两种无垢观察量平等圆融的智慧火，才能将众生各种各样分别念的能取所取全部焚毁无余。

大家在闻思的过程中，首先应该将万法抉择为空性，了知名言中的一切万法都是假立的、非为真实存在。

作为修行人，在社会上与各式各样的人交往，或者在生活中遇到各种复杂的外境时，一定要专注到自己的内心当中，了知不论是痛苦还是快乐，这一切的一切都是自己的内心所造，这时，外面的世界也会如蓝天一样广大。这是名言中从万法唯心的角度来讲的。

现在的快乐、痛苦等各种各样的遭遇，依靠胜义量进行观察时，全部都不存在，是远离一切戏论的。而名言中，一切万



法均为假立，是以自己的分别心造作出来的。

这两种定解，在凡夫薄地时也可以在自相续中相似生起。之后，对上述两种定解逐渐修持，达到一定程度时，现在能取的心识和所取外境的各种景象的干薪，全部都会被焚毁无余，最终真正现见远离一切戏论的法界本来面目。

因此，大家也不要认为：中观远离一切戏论的境界，对我来讲是遥不可及的。麦彭仁波切在很多中观窍诀中都说：对普通凡夫人而言，这样的境界也可以相似修持。

正像燧木与燧垫摩擦生火最终它们二者本身也被烧尽一样，以二谛圆融一味的智慧火最后也会焚烧分开耽著二谛的分别，

首先，燧木与燧垫通过摩擦生起火焰，到最后，火焰也会将燧木与燧垫二者全部焚烧殆尽。那么，火焰的来源是什么呢？就是燧木与燧垫。可是到了最后，火焰也会将燧木、燧垫全部烧毁。

同样，依靠观察胜义谛和世俗谛的两种分别念，可以出现一地菩萨或者佛地的智慧火焰。这时，相当于燧木与燧垫的胜义谛的执著和世俗谛的执著，也会被全部烧尽。

因此说，观察胜义谛与世俗谛的分别念会自然而然灭尽，怎样灭呢？依靠这两种分别念可以出现真正的智慧，依靠这种智慧之火，可以将分开二谛的两种执著全部焚烧，也就是说，对胜义谛与世俗谛的两种执著全部都会灭尽。

进而真正安住在不偏堕现空任何一方、远离一切所缘之边的法界中。

将二谛的执著全部灭尽以后，最后将真正达到不偏堕于任何一方的境界。也就是说，既不单独堕于空或者涅槃的边，也



不会堕入仅仅是显现或者轮回的边，真正安住于“现即是空、空即是现”的殊胜境界中。

以前的诸佛菩萨们都已经达到了这种境界，现在世间上很多非常了不起的大成就者们，也已经达到了这种境界。

《般若摄颂》中云：

此处《般若摄颂》的个别词是按照藏文原义翻译的，与汉文版本可能稍微有点差别。

“一旦有为无为黑白法，以智慧析尘许不得时，于世间界趋至智慧度，犹如虚空丝毫亦不住。”

通过真正的修行，最后可以获得一定的境界。这时，对于一切有为法、无为法，或者黑法的恶业和白法的善业，以般若空性的智慧进行分析时，连微尘许的法也是得不到。这种修行人，已经到达真正智慧波罗蜜多之彼岸了。如此殊胜的智慧就相当于虚空一样，不需要依靠任何处，正如《宝性论》中说：四大依赖于虚空，而虚空何者也不依靠①。同样，智慧波罗蜜多是依靠闻思修行获得的，智慧波罗蜜多真实现前时，不需要依靠任何法，不依靠也是一种境界。

这方面的有些道理，作为凡夫的时候其实也可以如是思维，但还有一些道理，我们现在还不能如实了知。就好像读一年级的小学生，无论老师如何对他讲解大学课本的内容，作为小学生仍然很难理解。因为他的心还没有成熟，根本无法接受这种知识。虽然接受不了，也应该发愿：我现在虽然不懂，但我长大以后一定要通达这种智慧。这种智慧多么深奥啊！同

① 《宝性论》云：地者依于水而住，水则依于风而住，风复依于虚空住，虚空不依地等住。



样，真正一地菩萨和佛陀不可思议的境界，现在凡夫人的分别念根本无法容纳。但是自己应该有一种发愿：我一定要精进闻思修行，将来终有一天，愿我现证这种境界！

又云："如是奉行明智之菩萨，断除贪执于众无贪行，

所谓的"明智"，有些论师解释说：断除烦恼障称为明，断除所知障称为智。

像这样奉行明与智的菩萨，已经完全断除了贪执，对众生也是无有任何贪执，如此而行持。

如日离曜灿然昭然住，如烈火焚草木及森林，诸法自性清净普清净，

此处运用两种比喻来对上述境界进行说明。

"如日离曜[1]灿然昭然住"，也就是说，太阳在离开了日食的危害以后，会显得更加耀眼夺目，它所放射出的光芒也是非常灿然。同样，远离了一切烦恼障与所知障之云雾、真正到达佛的境界时，他的智慧就如同璀璨的太阳一般昭然而住。这是从断除烦恼障和所知障的角度进行比喻的。

上面这个比喻是从断证功德中"断"的角度而言的。那么，从"证"的功德来讲——"如烈火焚草木及森林"。在获得了圆满的尽所有智和如所有智时，世间上一切不清净的能取所取的草木全部被焚毁无余，这样一来，一切万法的自性"清净普清净"。

"清净"是指远离烦恼障，"普清净"是指远离所知障。或者从自性住种性清净和暂时离垢清净的角度来讲：每个众生相续中都具足佛性如来藏，也就是自性住种性清净；而释迦牟尼

① 曜：即曜王，指罗睺罗。



佛已经远离了一切暂时的客尘垢染，因此称为离垢清净。其中，“清净”是指自性住种性清净，“普清净”是指离垢清净。

菩萨如若证悟智慧度，不得作者不缘一切法，此乃般若度之殊胜行。”

如果菩萨已经获得或者已经到达此种智慧度时，既无有任何作者也不缘一切法，这就是智慧度的殊胜行为。

此境界唯一是远离四边戏论各别自证智慧的行境，而无法言表、不可思议。

这种真正远离一切戏论的各别自证境界，唯一是诸佛菩萨之行境。

《华严经》中云：“犹如空中之鸟迹，极难言说无法示，如是菩萨之诸地，以意心境不可知。”

《华严经》中的比喻讲得非常清楚：我们获得了一地菩萨或者佛地的境界以后，对于这种境界无法用语言来诠表，也无法以其他任何方式来表示，就如同虚空中飞禽远飞之后，它的脚印始终于何处也无法寻觅一样。

一地以上诸佛菩萨的这种境界，凡夫人依靠语言和心识根本无法测度。因此说，一地菩萨和二地菩萨之间的差别，以凡夫的心识进行衡量时，就如同盲人摸大象一样，是非常困难的。凡夫人始终认为：一地菩萨和二地菩萨的境界，似乎没有任何差别。以前有很多论师也是这样说的：一地菩萨和二地菩萨乃至佛地之间，从法界真如的角度来讲无有差别。

当然，从法界真如的本体上来讲，无有任何可分的。但在《赞法界论》等很多论典中说：从有境智慧或者从远离垢染的角度，一地菩萨、二地菩萨与最后佛地之间所见到的法界，在明、增、圆满三个方面应该是有差别的。也就是说，有越来越



明显、越来越增上、越来越圆满的差别，就好像在很远的地方和在很近的地方虽然看到的是同一根柱子，但于远处所见的柱子是模糊不清的，而越来越接近时，柱子上的花纹等也会越来越清晰地见到。

虽然是同一根柱子，但由远及近的所见却存在越来越明显等差别。同样，从法界角度来讲，一地菩萨和十地菩萨所见的境界无有任何差别；从有境角度来讲，由于有境越来越接近法界实相，在所见方面也出现了越来越明显、越来越增上、越来越圆满的差别。

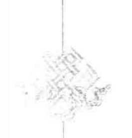
因此，有时候通过文字或者比量方式，对于佛和菩萨的入定境界进行衡量或者辩论……有些人用两个手指辩论、有些用三个手指辩论、有些用拳头来辩论……无论如何，作为凡夫人想要寻找佛和菩萨的智慧行境的话，就如同盲人摸大象一般，仅仅依靠语言和心识实在是很难寻找的。

意思是说，诸位圣者由获得法界明现境界的不同而逐步跨地，最终现前远离所有二障的法界，

虽然说此时现前远离二障的法界，但实际上，此时真正的烦恼障早已断除。有些论师说：烦恼障在七地菩萨的时候断。有些论师说：烦恼障是在八地菩萨的时候断。其实二者无有差别，在第八地菩萨时，所谓的烦恼障早就已经断完了，到佛地时，真正的二障是根本没有的。

既然如此，为什么很多经典中说佛地时断除二障呢？

可以从两方面来解释。一方面，八地的时候烦恼障早已经断完，因此在佛地时也可以如此称呼；另一方面，烦恼的习气和真正的所知障，唯有在十地末尾依靠金刚喻定全部断除，由此才现前佛地，因此，也可以说佛地时断除二障。



诚如《广大游舞经》中云："深寂离戏光明无为法，吾已获得甘露之妙法，纵于谁说他亦不了知，故当默然安住于林间。"

"深寂离戏光明无为法"，远离一切相状，叫做深；远离一切分别念，叫做寂；远离一切有无是非的边，叫做离戏；如来藏自性光明，一切功德全部圆满，即是光明；是远离一切因缘所作的大空性，所以是无为法。

佛陀在金刚座现前成佛时，获得具有这五种特性的大光明境界，他所觉悟的是凡夫分别念根本无法想象的一种境界。佛陀说："我已经获得了灭除世间一切生老死病等痛苦、如甘露妙药一般的殊胜法要，但是这种境界，无论对谁宣说，他也不可能了知，因此我应当默默地安住于森林当中。"

很多历史书和中观论典中说：佛陀当时不传法有两个原因。一个原因是，由于这个法特别深奥，很难找到真正的所化根基，因此，不能随随便便给别人传讲。还有一个原因是，佛陀证悟这种境界以后，如果随随便便给别人传，很难显示出佛法的真正价值，因此也没有传法。

现在有些世间人也是如此："这个珍宝特别特别珍贵，我不愿意卖、不愿意卖。"他越是这样说，很多人就越想买。有些上师如果随随便便说："你们过来吧，我给你们讲法。"这样的话，很多人都不想听。但是上师说："我现在给谁也不传法了。"然后停两三天课的话，大家都觉得：佛法是很珍贵的，这样肯定不行，我们还是应该去请法。

所以，释迦牟尼佛获得这种境界时，一开始说不传法，后来，通过梵天和帝释天的请求，佛陀才开始广转法轮，其目的就是为了显示出佛法的珍贵。



这以上，对于菩萨和佛所证悟智慧波罗蜜高深莫测的境界的本体描写得非常清楚。

归纳而言，要明确了解修行三世诸佛菩萨之来源的智慧波罗蜜多的方法，即在薄地凡夫时先以闻思断除增益，再唯一平等安住于正理引发的殊胜定解中。

我们现在凡夫薄地时一定要清楚什么呢？一定清楚，三世诸佛菩萨的来源就是智慧波罗蜜多，有关这方面，《金刚经》当中讲得非常清楚。那么，想要获得这种智慧波罗蜜多，在凡夫地时应该怎么做呢？麦彭仁波切说，首先必须要有序地听闻，然后不断地思考，这一点必不可少。

现在很多道场根本没有闻思的传统。尤其有些大城市里面，人口非常多，所谓的佛教徒也很多，但其中真正闻思的人，暂且不说长期闻思，即使一个月中闻思殊胜法要的机会也是没有。有些地方虽然有一点闻思，但是这种开示，可能传讲者自己也不具足传承，只是像世间人上课一样大概讲一讲。佛法是非常深奥的，就这样随随便便讲一讲肯定不行的。

因此，在座的道友应该发愿：在有生之年中，自己只要有一点能力，一定要度化无量无边的可怜众生。实际上，每位道友身边都有一些可怜的众生，有些根本不信佛教，有些虽然信佛教，但是根本不知道所谓的佛法是什么。

很多人认为：所谓的佛法就是放一点音乐、办一个皈依证。这样的话，我就已经是佛教徒了。上师也是这样告诉弟子，弟子也是非常愚蠢，根本不去探索佛教的真正内涵。

实际上，作为真正的佛教徒，首先需要通过闻思断除自相续中各种各样的怀疑、增益、邪见分别念。之后，就如麦彭仁波切在《定解宝灯论》第四个问题——“观察修或安住修”中



所讲的那样，最初要如理如法地观察，中间观察和安住轮番而修持，最后安住于自己所得到的智慧当中。这是非常殊胜的一个窍诀。

因此，首先一定要通过有序的闻思，断除自相续中的增益怀疑。为什么很多论师对藏地的和尚宗非常反对呢？作为普通的凡夫人，连一般的佛教基本知识都不懂，一开始就“如如不动地安住”，将一切世俗的积累资粮、修行善法全部都断了，这样肯定是不行的。作为凡夫人，最初一定要通过闻思断除增益，中间在以闻思引发的定解当中自然安住，比如对“轮回痛苦”、“寿命无常”等，通过闻思完全了知这一道理以后，就应该反反复复地观修轮回痛苦、寿命无常。观空性也是如此，首先依靠《中论》等论典中所讲的各种方法，将一切万法抉择为远离一切戏论的空性，然后就应该如理如实地再三观修。

观空性的功德是非常大的，有关这方面，在《窍诀宝藏论》中讲得非常清楚，因此大家对这一点应该生起定解。

如是二谛的安立并不是各自派别的观点，

此种安立二谛的方法，并不仅仅是唯识宗或者中观宗任一者的观点，而是大乘宗派所共许的。

而是大乘共同的通衢大道，因为除了承认诸法自性空、名言万法唯心造这一点外否认一切他因。

现在我们真正要修行，只有两种途径：一是如中观派那样将万法抉择为空性；一是像唯识宗所承许的，名言中万法都是唯心所造。除此二者以外，作为大乘修行人对于其他任何因都可以不承认。对此观点，麦彭仁波切在这里以窍诀性的方式介绍得非常清楚。

关于此理，



对于万法皆为空性的道理，在很多中观论疏中介绍得比较清楚，所以此处未作详细说明。而有关万法唯心造的道理，在此，麦彭仁波切引用《楞伽经》的两个教证进行宣说，通过第一个教证讲述了外境不存在的道理，通过第二个教证，则讲到了一切万法的作者就是心这一教义。

《楞伽经》中云："无始心熏染，心如影像般，纵现外境相，如实见境无。"此偈已说明外境不存在唯识之理。

一切众生从无始以来就是以心的习气来熏染的，就像镜子中显现影像一样，在心的分别念面前虽然可以显现各种各样的景象，然而，真正去观察时，一切外境的本体一丝一毫也不存在。

又云："余说数取趣，相续蕴缘尘，自性自在作，我说唯是心。[①]"这一颂明确地指出了万物无有其余作者，唯一是心所造。

从外道到佛教之间，对于一切万法的作者，有人我、人我的相续、蕴、四大，以及尘、主物、自在天等各种各样的说法，但诸如此类的种种说法都是不合理的。佛陀说：一切万法的作者，唯一是心。

按照后面的观点，具有形形色色显现的这个无始无终的三有轮回并非是无因无缘自然产生的，

按照万法唯心造这一观点，应该可以承认，现在无始无终的、形形色色的轮回显现，其来源是什么呢？并非从无因无缘

---

① 最初的翻译稿中，上师仁波切按照藏文将此译为：人相续及蕴，缘如是诸尘，主物自在天，作者唯心立。之后于校正修改之际，将此更换为与汉文版本能够对应的文字。



中自然产生的。

而能作为此因者根本不是外道所许的时间、微尘、自在天、我等其他作者，

有些外道说，现在万事万物的作者是时间。胜论外道认为一切万法是由常有的微尘所造，现在的物理学家和天体学家的观点也与此观点非常相似。而裸体外道等认为，万物的作者是大自在天。密行派等外道则认为，万法是由神我造作的。

而唯一是由自心所出生的，

但这些都是不合理的。唯一合理的说法是什么呢？就是由自己的心识产生的。

仅仅从这一点来讲，可以说内道佛教大乘宗轨无有分歧。

"万法唯心造"这一观点，在整个大乘佛教中无有任何分歧。不仅唯识宗承许万法唯心造的观点，包括中观应成派在内的所有中观宗，对这一观点也是承许的，如月称论师在《入中论》中说：

月称菩萨也亲言："有情世间器世间，种种差别由心立，经说众生由业生，心已断者业非有。"

有情世界和器世界各种各样不同的差别，全部是由心来安立的。而《百业经》等很多经典中说：一切众生都是跟随业力所显现的。此处所说的"业"，并不是说完全由业作为主因，而是在业的辅助下，依靠心识这一主因才得以产生的。

否则，如果认为主要由业产生的话，那与裸体外道无有任何差别了。讲《俱舍论》的时候我们也说过：有些佛教徒，认为现在的一切好、坏现象都是业力现前——头痛是业力现前、快乐也是业力现前。这也不一定，有些的确是业力现前，但有些只是暂时出现的违缘，有关这方面，在《俱舍论》中分为四



种类别作了详细讲述。

因此，业只是一种辅助的缘，而心才是造作一切万法的主因。如果通过人无我和法无我的智慧完全断除了凡夫分别心，所谓的业也就不可能再有。

假设谁说世间的这一切显现不是由自心所生的话，那么就必须承认它的因是除心以外的他法，倘若如此，就已认可补特伽罗的心束缚或解脱轮回的一个其他因，这无疑已经堕入外道宗派里了。

在这个世界上，一切万法如果不是由心所造，而是由其他法所造的话，那么，一切万法的来源究竟是什么？

作为佛教徒，暂且不提大乘，即使小乘有部宗和经部宗，也根本不承认除心以外的其他作者。这一点，大家应该很清楚，《俱舍论》第五品中，第一句颂词就是“有之根本即随眠”，也即三有的根本就是贪嗔痴等随眠烦恼。法王如意宝以前在讲《中观庄严论释》时，也曾专门引用《俱舍论》的这一教证进行说明。因此，所谓的解脱和束缚全部是从心的角度来讲的，并不是以其他法来安立的。大家应该清楚了知，一切万法的作者应该是心。

所以，无有其他作者且外境不存在唯是心之现相这一观点也需要渐进而成，

这种观点，我们也不可能一开始接触就承认。尤其没有皈依的时候根本不可能承认，即使到了学院，最初两三天也不可能承认；闻思一两年之后，很有可能还是无法接受。《楞伽经》中虽然说了万法唯心，但究竟是怎么样的啊？但是，逐渐学习唯识宗的观点，再学习像《中观庄严论》之类的论典，你的相续中的确会生起：外境没有一个是真实存在的，万法确实是唯



心所造。尤其对于全知无垢光尊者和麦彭仁波切的教言逐渐熟悉以后，在你的相续中，万法唯心造的观点轻而易举就可以成立。

承许名言为唯识的此观点成立是大乘的总轨。

此处再三强调：千万不要以为万法唯心的观点仅仅是唯识宗的观点。实际上，这是中观、唯识整个大乘之总轨。

这时，有人提出这样的问题：

有人心中不免会生起这样的疑问：那么，具德月称论师等为什么没有如此安立名言呢？

他们这样想的：一切万法唯心的观点，如果整个大乘都可以承认的话，那月称论师为什么在《入中论》中遮破万法显现为心，还有清辨论师、圣天论师等为什么没有如此承认呢？

这一点不是很困难的，因为他们不是瑜伽中观的缘故。对这一问题可以如此回答：

在相应上述的真实胜义圣者根本慧定的行境进行抉择时，现有轮涅的一切法在不经任何观察的情况下只是按照世人的所见所闻作为所量就已足够了，

月称论师在《入中论》中，并未承许万法唯心造，因为此论中主要是抉择符合圣者根本慧定之行境。也就是说，通过中观的不共因将一切万法抉择为空性。在观察胜义谛的过程中，万法唯心造也好，万法不是唯心造也好，诸如此类的名言一概不承认。所有的名言，全部按照世人所承认的而如是承认就可以了。

但有些人说：中观应成派自宗无有丝毫承认，全部是观待他人而成立的。这种观点是非常不合理的，《定解宝灯论》中已作了详细破斥，并且说："如是因或道中观，二谛承认均自



宗，并非胜义作自宗，世俗谛则推予他。[①]”

因此，在抉择圣者根本慧定的过程中，不需要任何承认。名言中，在未经任何观察的情况下，世间人如何承认，自己也如是承认。当然，所谓的世俗也有两种，一种是倒世俗，一种是正世俗，我们应该按照正世俗所承认的说法来承认，并不是像外道那样，承认常有自在的我或者柱子是常有的；也并不是说，顺世外道不承认业因果，或者世间上不学佛教的人如何承认，月称论师也如何承认，不是这个意思。月称论师在抉择胜义谛时，按照世间无损害的五根识承许的那样去安立名言，而并非跟随世间的疯狂人而承认。

并不必因为这一切本来安住于远离四边戏论的缘故而凭据宗派的观察对现相名言深入细致加以分析。

一般来讲，此处应该分两种情况，一个是细中观，一个是粗中观。月称论师在解释粗大中观的时候，对于万法显现唯心的观点进行了遮破。而在解释细微中观、瑜伽师修心的中观时，万法唯心的观点在建立。对于这种观点，清辨论师在《中观宝灯论》中讲得非常清楚，他说：龙猛菩萨、圣天菩萨和月称菩萨都承认唯识的观点，我自己也如是承认。

清辨论师的《中观宝灯论》在印度非常出名，在藏文当中有。我原来想把它翻译成汉文，但是翻译之后有没有人看也不知道……因此，在抉择细中观时，对于万法唯心造的观点，即使月称论师也是应该承认的。

对于这些显现，以语言、分别来衡量而说有、无、是心、非心等等，无论是肯定哪一方，在实相中都是不成立的，

---

① 详见麦彭仁波切《定解宝灯论》的第七个问题——中观有无承认否。



月称论师在抉择究竟胜义实相的见解时，不论有、无、是、非等任何法，在这一见解中都是不可能成立的。这时有没有必要承认万法唯心造的观点呢？没有必要承认。

以如是胜义观察理的应成量便可推翻反方的颠倒妄执。而（应成派）自宗认为，任何有相的所缘都是不存在的，所以不管如何承认一概予以拒绝。

月称论师讲《入中论》的时候，对于其他人所承认的共生、他生、自生或者万法唯心等所有观点，全部依靠应成量一一推翻，其自宗无有任何承认的原因就在于此。



Chapter 18

《中观庄严论释》总义当中，前面已经讲了，按照中观应成派的观点来讲，任何相之所缘都不存在的缘故，任何法都不承认。也就是说，中观应成派在抉择见解时，一切万法皆不承认，这就是他们的究竟观点。

在这一问题上，对于有、无等任何方面的立宗，无需分开二谛即可一一驳倒。

中观应成派在建立自宗时，拒绝一切承认。大家应该清楚，一切万法如果存在一种真实的自相或有产生、无产生等，中观论师在抉择正见时也可以承认，但是万法无有任何真实体相的缘故，也就根本没办法承认。比如说，一个人从未偷过任何东西，那么，因为你自己是清清白白的，根本没做过任何坏事，别人无论如何指责你也没什么可承认的。

在辩论场当中，有关中观应成派有无承认的话题，对学过因明和中观的人非常重要。当然，在佛教不是很兴盛或者没有系统闻思传统的场合中，对于中观应成派有无承认这一问题可能根本不会重视。因为他们没有以理抉择的中观正见，所以，对中观有无承认或者正见是否存在等问题也就无从谈起。

有些人可能认为：为什么一讲中观，就在有没有承认这一问题上辩来辩去啊？这一点，大家一定要清楚，我们在抉择某一问题或者某一法时，在它的本来面目上有没有一种真实法存在？如果确实存在一法，那我们在语言和内心当中都不得不承



认它存在；但是这一法并未在本相上真实存在的话，我们的语言和内心也就没什么可以承认的。般若波罗蜜多的真正教义就是如此，而中观应成派所抉择的观点，非常契合般若波罗蜜多的究竟教义。但很多人对这一点并不清楚，由此才导致产生了上述想法。

其实，唯有真正的辩论场所或者真正以理抉择的场合中，才会对中观有无承认这一问题进行观察。其他闻思不太兴盛的地方，对中观有无承认的问题根本一无所知，这一点大家一定要清楚。

在中观应成派最终无有任何承认这一问题上，根本不需要将胜义谛和世俗谛分开来观察，对于任何方面的承认和立宗全部一一破斥。在抉择正见时，也根本没必要以“胜义中不存在、世俗中存在”的方式来分开二谛。麦彭仁波切在《定解宝灯论》第七个问题——“中观有无承认否”中说：事物的本相上无有任何可以成立的法，那么，我们要承认什么呢？对于这方面的问题讲得非常清楚。

如果以二谛各自的任意一量来衡量的话，当然不加区分是无法进行破立的，

反过来说，在胜义谛和世俗谛当中，以胜义量或世俗量分别进行衡量时，如果不加区分也就根本无法破立。比如以胜义量进行抉择时，如果没有讲万法在胜义中如何不成立的道理，对很多问题根本无法抉择；以世俗量进行抉择时，说万法在世俗中成立，如果不加区分也是根本无法成立。

这里已经将中观自续派的观点掺杂在一起。因为没有任何承认时，不需要分开二谛，可以一概遮破；反过来说，运用二谛分开的量进行抉择时，必须二谛分开，否则也就无法破立。



这也完全是由于在此处是以真实胜义二谛双运的实相观察理智作为正量来衡量的。

那么，不需要观察二谛的真正原因是什么呢？中观应成派在真正观察胜义谛和世俗谛双运的实相智慧面前，根本不成立二谛分开之理；或者，以二谛双运的理智作为正量来衡量时，一切万法的体相根本不成立，在这一过程中，你区分何时成立、何时不成立也就根本没有任何必要。

因此，中观应成派有时候承认、有时候不承认，需要区分两种情况。《入中论》抉择第六地真正的正见时，根本不观待世间法，因为世间愚者不是此处的正量。世间人对于自生、他生、共生等无论如何承认，都没必要对这些问题进行分析，而是将一切万法全部抉择为空性。在这种情况下，根本不需要观察胜义谛中不存在、世俗谛中存在。

如《入中论释》中

此处的《入中论释》，四川民族出版社出的藏文版中说是《入行论》。但是，德格版本和青海民族出版社的藏文版本上是《入中论释》。从意义来讲，应该是《入中论释》。因为《入中论释》中讲到：自续派对月称论师发出太过：如果不承认胜义谛和世俗谛，那你对这些问题又该如何抉择呢？这时，月称论师说：无有胜义谛和世俗谛这一点，我是承认的。

并且，引用教证对此进行说明：

引用教证云："胜义中无有二谛，诸比丘，此胜义谛乃唯一也……"

月称论师引用佛经的教证说：胜义中，所谓的胜义谛和世俗谛并不存在。为什么呢？佛陀对诸比丘说：胜义谛乃唯一谛。也就是说，以真实胜义谛观察时，所谓的世俗谛根本不存



在，而是唯一的一谛。从究竟观点来讲，一谛也不成立，全部是远离一切戏论的。与此相似的教证，在《澄清宝珠论》中也引用过[①]。

因此说，月称论师

月称论师在《入中论》中，为什么名言没有随唯识宗的观点而建立呢？现在正在讲其中的原因。因为月称论师在抉择见解时，对于心的本体或者是不是心等概念一概否认，包括世间所承认的法也一概不成立。在这种情况下，站在入根本慧定的智慧这一角度，一一破斥所有万法。

一开始就着重抉择了真实胜义，

月称论师在《入根本慧论》、《显句论》为主的论典中，针对应成派不共的利根弟子，一开始就直接遮破了一切万法的存在，着重抉择了真实胜义谛。他是怎样抉择的呢？

因而是将缘起显现不灭这一点作为观察对境或者以它是证悟胜义之方便或途径作为辩论主题而抉择大离戏的。

月称论师是如何遮破的呢？他在抉择真正胜义谛时，将“缘起显现不灭”这一点作为辩论的主题。比如说“柱子”，在未经观察时，因缘具足之后可以产生柱子的显现，月称论师将此作为焦点进行辩论，说此柱子无有自生、无有他生、无有共生等。或者说，所谓的“缘起显现”，是证悟胜义谛的一种方便门，是证悟胜义谛的一种途径，将此作为辩论主题进行抉择。如此抉择以后，最后将一切万法抉择为远离一切戏论的大空性。

---

① 如佛经中云：“设若无生是一谛，于彼有谓有四谛，住于究竟菩提果，不见一谛况四谛？”



所以，月称论师在抉择正见时，就是将缘起显现不灭作为焦点，将名言缘起显现的这些法作为证悟胜义谛的途径。也就是说，世俗中不需要加任何分别，对外道所承认的神我等，以及佛教内部所承认的柱子、瓶子、山河大地、依他起等任何一个法，通过中观应成派的不共因进行推理，就如同阳光照射在雪团上时，雪团会立刻融化一样，无有任何可以承认的法，全部抉择为离戏的大空性。

这样一来，在后得时，对道果的一切安立无论怎样以二量来衡量，都不至于对破立的名言造成妨害。

月称论师在以入定为主时，抉择一切万法是空性的。但在后得对出定见解进行抉择时，《入中论》中对凡夫地的三种功德以及菩萨十地后得的各种功德讲得比较清楚。比如五道十地以及佛陀的十八不共法、十力等，通过二量进行衡量时，胜义谛中根本不成立，而世俗谛中完全成立。

即使如此承认，也不会导致毁坏名言的后果，而且，中观应成派对自续派所发出的太过，也根本不会落到自宗的头上。因为已经区分了入定和出定，也就是区分了正见和后得两个阶段。《定解宝灯论》中对此讲述得非常清楚，这是前译宁玛巴见解上的不共特点。

在汉传佛教中，对二谛进行分析的方法几乎很少。藏传佛教中虽然有二谛的分法，但对入根本慧定和后得妙慧详细分析的方法，唯有全知无垢光尊者的论典中作了阐述。麦彭仁波切在《定解宝灯论》中赞叹说：对声闻缘觉是否证悟法无我，以及对入定和后得进行分析的，唯一是全知无垢光尊者的善说狮吼声。因为无垢光尊者在《如意宝藏论》为主的中观论典中，已经详细抉择了有关这方面的教言，其他宗派中的确没有这方



面的分析。

也就是说，名言中完全承认缘起显现或缘起性。

即使中观应成派的月称论师、寂天菩萨等，在二谛分开后的名言中，也承认各种各样因缘聚合的缘起显现。这样的缘起显现，从显现的角度来讲，称为缘起显现；从缘起聚合的角度来讲，称为缘起性。对于“缘起显现”和“缘起性”，下面麦彭仁波切还有专门解释，此处不作介绍。

所以，不经详细观察的情况下，世间人面前无欺的显现就称为缘起显现。对此，中观应成派在后得时也可以承认。

倘若以名言量来分析缘起显现，则绝不否认以顺行十二有支成立染污法以逆行十二有支成立清净法的道理。

从空性为胜义、显现为名言这一角度来分析时，名言中各种各样的缘起显现，在因缘具足时，果一定会出现；而因已经灭尽时，果也一定会灭尽的。对于这些道理根本不会否认。

此处也讲到了十二缘起，从顺行角度来讲，无明、行、识一直到老死之间全部存在。顺行十二缘起如果成立，轮回的各种染污法也一定会存在。反过来说，无明已经断了的话，行和识乃至老死之间也根本不会存在，这时，逆行的清净涅槃法可以成立。

因此在名言中，所谓的中观派也并非如现在个别人所说的那样，证悟空性以后善法也没有、恶法也没有，全部一概否认；如果有的话，任何法都是不空而成实存在的。实际并非如此，对于上述问题，应该依靠真正的中观正理一分为二地详加观察、分析。否则，如果没有这样观察，对于何时承认、何时不能承认等问题，也就根本无法分清。

通过心性清净与不清净依他起来说明缘起性恰恰使唯识宗



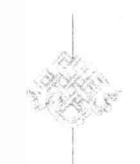
显得更为粲然可观。

依靠清净的心获得涅槃、依靠不清净的心获得轮回各种各样的显现，也就是大乘所公认的依他起。万法唯有在心上安立，除心以外的无情法上根本无法安立。真正认清这一点以后，轮回各种各样的显现根本不存在；如果没有认清，而是依靠无明不断扩散的话，轮回中的显现也会一直不断地存在。

《入中论》当中，大家可以明显看得出来，月称论师并没有直接说我承认一切万法唯心，但实际上，月称论师也承认：一切万法的来源就是心，心被各种烦恼染污以后，可以显现各种各样轮回的不清净相；心如果得以清净，涅槃各种各样的景象也会显现。这一点，正是唯识宗所提倡的观点。对此，月称论师在名言中也承认。

正如前文所说，名言中成立唯识的观点是渐进而成的。此处也讲到，中观应成派对于万法唯心这一观点，也可以间接成立。尤其按照《入中论》的字面意义来看，月称论师对于显现为心的道理通过各种理论作了详细驳斥。表面看来，月称论师似乎根本不可能承认万法唯心的观点，但实际上，正如清辨论师在《中观宝灯论》中所说：龙猛菩萨也承认，名言中心是一切万法的作者，圣天论师、月称论师均如是承认，我自己也如此承认。因此，在抉择细中观时，月称论师也承认万法唯心的观点。

为什么呢？因为一切万法的作者，除心以外根本无有他者。外道当然是另当别论，除此之外，凡是佛教徒都会承认：轮回的来源就是无明。月称论师虽然并未直接说万法唯心，但实际上，名言中一切清净的显现依靠心而产生，一切不清净的显现也是依靠心而产生，对这一点肯定是承认的，这就是所谓



的依他起。如果承认这一点，则依靠中观所说的缘起道理，使唯识宗的观点进一步得以开显，就如麦彭仁波切所说的：这一点，恰恰使唯识宗的观点更为粲然可观。

这位大师的此论著中，着眼点却主要放在了相似胜义上，

那么，静命论师在以《中观庄严论》为主的论著中，着眼点主要放在何处呢？主要放在单空这一相似胜义上。

首先分开二谛来建立各自正量所衡量的承许是存在的，

静命论师首先将胜义谛和世俗谛分开，世俗谛中一切万法自相存在；胜义谛中，对一切万法建立一种单空的相似胜义。这就是胜义量和世俗量各自所成立的观点。静命论师以及自续派的智藏论师等在各自的中观论著中都如是承许，清辨论师在《略真如论》中也如此承认。

到最后，也必然契入远离一切承认的真实胜义中。

不论中观自续派的哪一位大德，最后对单空根本不会承认，全部契入远离四边八戏的真实胜义中。这一点，在《中观庄严论》的后面部分非常明显地讲到了①，大家在闻思后也会清楚认识到。

这两种（抉择方式）相当于渐门派与顿门派。

上述两种抉择方式中，中观应成派相当于顿门派，而中观自续派则属于渐门派。对此，可能有些人认为：月称论师属于顿门派，他的境界很高；静命论师是渐门派，他的境界比较低。

千万不要这样想。诸位论师所抉择的宗派，在究竟意义上

① 《中观庄严论》颂云：故与真实中，何法皆不成，故诸善逝说，万法皆无生。



无有任何差别，只不过在所化众生的根基方面存在一定的差别。比如对中观自续派的众生，如果直接宣讲究竟胜义谛的话，他可能接受不了，这种所化根基相对要低一些。而中观应成派所化众生的根基非常殊胜，不需要经过单空，直接对他宣讲《中观根本慧论》中的第一个颂词："不生亦不灭，不常亦不断，不一亦不异，不来亦不去。"他就可以马上接受。

所以，在所化众生的根基上有一定差别，而在各自的宗派上，不应该说"某某宗派比较差"，所谓的宗派，只要对众生的成就有利，这一宗派就应该是非常殊胜的。在世间上，有无量的众生依靠中观自续派获得成就，也有无量的众生依靠中观应成派获得成就。因此，从度化众生的角度来讲，内道任何宗派之间都不存在殊胜或不殊胜的差别，全部是利益众生和度化众生的方便门。

作为上师来讲，真正具有善巧方便度化众生的话，他确实非常了不起；没有善巧方便去度化众生的话，即使他的功德非常圆满，但在利益众生方面也不是特别殊胜。同样，各派之间不应该区分高低之别，只不过在所化众生的根基方面的确存在一些差别。

密宗也是如此，修习大圆满的根基与修习普通密宗的根基也有一定差别。大圆满的所化根基，对上师、佛法一般不会生起邪见，而是将上师的一切所作所为都作为佛来想；上师所开示的教言，全部像非常珍贵的珍宝一样来对待。由于这种众生的根基特别利，所以，他的成就也会特别快。修习净土宗也是同样。所以此处说，中观应成派与中观自续派就相当于顿门派和渐门派。

因而如果抓住了这一要点，也就掌握了应成派的究竟



奥义。

大家一定要掌握这一要点，了知中观应成派的究竟观点——从一开始就抉择一切万法为空性、一切万法远离四边八戏。

如果掌握了这一要点，也就没必要整天口口声声寻求词句上的一些意义。汉传佛教中的禅宗也是如此，他们完全不依靠文字，仅仅通过一种表示方法，就可以马上证悟自己心的本来面目。这就是它的真正奥义。中观应成派也是同样，它的所化众生完全是利根者，对其没必要一步一步渐次抉择，直接趋入万法的究竟本相就可以了。谁如果通达了这一点，此人就已经完全掌握了中观应成派的究竟奥义。

本论中“诸法之自性，随顺理证道……成俗非真实[①]”

本论在最后抉择时也讲到，一切万法的自性，并非随随便便想象而已，完全是随顺理证道而抉择的。比如火的本性是热的，这一点，依靠理证可以成立，依靠现量也可以成立，非常符合道理。同时也讲到："若依分别念，成俗非真实。"在这一颂词中，很明显地指出，中观自续派承许的单空其实是一种世俗法，而并非真实、究竟的胜义谛。由此可以了知，《中观庄严论》本论中完全承认，暂时的单空并非最究竟的观点。

的意义与具德月称论师的意趣完全一致，可谓异口同声。

有关这方面，我们已经再三强调过，中观自续派一开始虽然抉择了单空，但在最后也抉择了远离四边八戏的观点，因此，与中观应成派的观点是完全一致的，无有任何差别。

---

① 正文中的颂词为：万法之自性，随从理证道。与此处的颂词虽稍有出入，但从意义来讲无有差别。



中观自续派首先依靠抉择单空的方式使众生的根基逐渐成熟。一般来讲，大多数众生的根基很难成熟，所谓的对治烦恼也非常难以做到。同样，作为上师来讲，能够宣讲与众生根基相合的法要也是非常困难。第五地为什么称为难行地呢？对难行地的词义进行解释时，可以说有两种难行，一是众生相续中的烦恼难以断除；二是要使众生的相续成熟，也即真正做到应机施法非常困难。只有第五地菩萨才可以完全做到这两点，因此称为难行地。

所以，根据众生的根基不同，中观应成派一开始就抉择了远离一切戏论的大空性，而中观自续派则首先抉择单空，最后才抉择了离戏大空性，二者之间只是在这一点上存在差别而已。

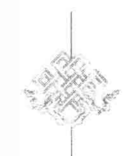
因此，乃至在一法上尚有分开二谛的耽著之前，在他面前，名言量成以及无实这两者同等不会颠覆。

在瓶子、柱子等任何一法上，只要你认为：胜义中不存在、世俗中存在。如此分开二谛而抉择，那么，在这种理智面前，所谓的名言量成和无实二者就同等不会颠覆。

名言量成立，比如瓶子能盛水或者人能知言解义等，这些以量完全可以成立；而中观自续派在胜义中承许一切万法无实有，这实际也是一种分别念的境界。在分开抉择二谛的耽著面前，二者同样都是可以成立的。

有些宗派认为：胜义中无实，以及世俗中以量成立、自相存在等说法，实际完全无有必要。为什么呢？因为“无实”只是分别念的影像；火的本性是热的、水的本性是湿的等等，以名言量成立的法也是一种分别念而已。此二者同样可以成立。

一般来说，“量成立”的观点，是格鲁派和宁玛巴之间辩



论的焦点，但我们在这里不必详细分析，只要大概知道什么叫做量成立就可以了。

只有通过理证摈除分开耽著二谛的对境，再进一步远离细微的执著，方可平等遮破这二者，达到离戏的境界。

不论是中观应成派还是自续派，通过理证摈除了分开二谛的执著以后，一切细微的执著都可以进一步远离，就如同燧垫、燧木摩擦生火以后，所谓的燧木与燧垫二者同样也不成立一样。

从未学过中观的人根本不知道，在名言中，所谓轮回的因就是无明，而在胜义中，无明根本不存在。很多人在没有皈依佛门时，不要说甚深的中观见解，就连三宝、前世后世的道理都不了知。即使皈依了佛门，很多人因为从来没有闻思过，不知道什么是唯识宗、什么是中观宗，也就更谈不上了知轮回的根本、胜义谛和世俗谛等概念了。

但是，通过学习这种理证法门，现在的瓶子、柱子等缘起显现，或者有些中观派所说的显现分，可以作为此处的辩论主题。对名言中的一切万法，中观应成派最后以不分二谛的理证全部推翻，这时，对胜义谛和世俗谛的两种执著也可以完全遮破，真正中观所承认的平等一味、远离一切戏论的法界已经真正现前了。

我们也再三说过：对《中观根本慧论》为主的中观论典进一步闻思修行，对大圆满所抉择的本来清净也会很容易通达。因为大圆满本来清净中，对心之本性全部抉择为与法界无二无别。依靠中观推理进行抉择，便可以轻而易举认识到这一点。法王如意宝在《直指心性》中抉择前行法时，专门用中观应成派的很多推理来推翻心与外境的存在，其原因就在于此。



由此看来，尽管暂时在分别心前分开二谛，可是从究竟意义上讲，在以成立无二离戏之要抉择无分别智慧之行境以及辨别后得妙慧之行境的过程中，将有无承认的道理等区别开来就显得格外重要。

麦彭仁波切在《定解宝灯论》中再三讲到，如果未对这一点进行区分，很多人对自宗所发的太过或经中所说的道理也就难以分析。因此，在抉择大中观、抉择无分别智慧时，一切承认都不存在，而在辨别后得妙慧的行境前，一切地道功德可以承认，也应该存在。对此进行分析相当重要。

很多人不了知这一点，认为：善恶报应、因果轮回等全部无有的话，不就与顺世外道无有差别了？结果，把自己也是安置在特别可怕的一种境地中。或者，有些人认为：一切万法是存在的，即使胜义中也无法遮破。这也不合理，在真正的正见中，一切万法并不存在。

所以，不论中观应成派还是中观自续派，就像《定解宝灯论》中所讲的那样，在圣者的大智慧、大离戏中，因果、轮回、依止善知识等全部无有，甚至密宗所谓的誓言也根本不可能存在。而在后得面前，无损害根识见闻觉知的一切万法都应该承认。当然，在后得过程中，在名言中不能成立的石女儿、常有自在的我等，肯定是不会承认的；但是众生真正共业显现的、五根识前显现的器情世界应该承认。对这一道理一定要分析清楚。

以前克主杰在他的中观论典中，也对前译派为主的很多观点作了一些驳斥。实际上，后来的麦彭仁波切为主的高僧大德对此解释说：正由于未区分入定和出定，他们才会随随便便发出种种太过。全知果仁巴也在他的《入中论释·遣除邪见论》



中讲得非常清楚。

所以，轮回涅槃、束缚解脱的一切理论在入定智慧前虽然无有立足之地，

正如《中观根本慧论》中所抉择的，佛陀、解脱、轮回、涅槃等任何法，在根本慧定前均无立足之地。

而以后得妙慧来衡量时这些作为所量必定是存在的。

但以名言量衡量时，不能说：轮回不存在、涅槃不存在、束缚不存在、解脱不存在。这种说法根本不合理。

现在很多人对般若空性很难生起信心，一旦生起一点信心，就将自己平时修持的善法全部放弃，这种做法非常可怕。在座的有些道友，自认为听过大圆满的本来清净、听过中观的远离戏论，将所有的念诵、修持善法等全部放弃，整天闭着眼睛、张着嘴巴坐着……觉得这样非常舒服，但这不是真正的修行。

在世俗中，我们的境界不可能超越法王如意宝，但法王如意宝在名言显现上，也是该发愿的发愿、该念诵的念诵，每天不间断地念《普贤行愿品》。在法王如意宝接近圆寂时，也舍不得中断每天的传法。所以，希望各位金刚道友，哪怕仅仅听一堂课也要认认真真地从念诵到回向全部圆满，这在世俗中是必不可少的。

如果这一点也不承认，要么你的境界已经超越了莲花生大师等所有大德，要么你的见解上出现了问题。学院中的个别道友，特别喜欢看大圆满、大中观之类的书。但是，念咒语、磕头，甚至供水、供香的行为根本没有，在学院中，很少见到他的手上拿着念珠；偶尔见到时，都会觉得非常稀有，就像冬天开着鲜花一样，感觉今天是不是非常吉祥的日子啊——因为他



的手上拿着念珠。这样不太好！

作为随学上师如意宝的弟子，大家每天都应该念诵一些规定的咒语。可是我们这里的有些道友，从来不见他念咒语，讲一些是非倒是没完没了，讲一个小时不够，还要讲两个小时、三个小时；真正探讨佛法上的问题或者念咒语的时间非常短暂，认为这是浪费时间。

城市里的修行人就是这样的，他们既不看书也不精进修持，只是每天早上起来闭着眼睛、打个盘脚坐一会儿，下座之后就一直搞世间法。但口头上说的时候："我的上师是某某高僧大德，我学禅宗、我学大圆满……"自己把自己吹得非常高，这样的确没有任何意义。人身非常难得，大家应该观察自己的相续——无始以来造的业非常多，因此，具有加持的咒语应该精勤念诵，每天不间断地听闻殊胜的法要，同时，课前课后的念诵、发愿都不间断，这一点非常重要。



Chapter 19

《中观庄严论释》总义当中，现在正在讲抉择正见时一切无有承认、后得辨别时存在一切地道的观点。

为此，月称论师也并没有说学道、佛果所有观点只承认平凡世间眼前所见的名言，而平凡世间没有共称（即其他瑜伽世间共称）的一切统统否认。

在学习《入中论》时，我们也的确发现，对于凡夫三地、菩萨十地以及成佛以后各种各样功德，月称论师在论典中作了明确的介绍，而且并未按照世间平凡人的名言进行安立。所以，认为月称论师全部跟随世间名言而安立的观点是不合理的。

此处，所谓的“世间”可以分为平凡世间和瑜伽世间两种。月称论师并没有说：以平凡世间所许的观点来安立所有的地道功德，除此以外，其他观点统统不承认。并没有这样说。

实际上，如果将应成派依照世间共称来承认这一点说成是与学宗派、未学宗派二者中未学宗派的平凡世间一模一样，那简直是离题千里，可笑至极。

在世间当中，有学过宗派和没有学过宗派的两种人。如果说中观应成派对于名言的地道安立，全部按照未学宗派的平凡世间人的观点来安立，那是非常可笑的，根本不合理。

对于这个问题，宗喀巴大师《菩提道次第论》以及麦彭仁波切的本论和其他辩论书中都提过。据说，因明前派非常著名的阿阇黎章那巴论师承许的就是这种观点。对此，宗喀巴大师



和麦彭仁波切在相关的论典中都作了驳斥。

在这里，麦彭仁波切以非常不满的一种语气破斥说：在学宗派和未学宗派二者中，月称论师或者应成派对世间的安立，如果全部以未学宗派者的观点作为标准，那是非常可笑的事情！非常不合理。那么，怎样不合理呢？

这里所说的世间必须定为入道与未入道二者，就像寂天菩萨所说的，"瑜伽之世间，平凡之世间"。

虽然月称论师在《入中论》中抉择后得时说：世间人如何承认，我亦如何承认。但是这里所说的世间有两种，一种是从未学过宗派的平凡世间人；一种是从资粮道到无学道之间的入道者，也叫做瑜伽世间。实际从广义角度来讲，月称论师、龙猛菩萨也是世间人，寂天论师和清辨论师等，都是世间上非常了不起的高僧大德。

因此，对于入道世间与未入道世间，依靠清净与不清净缘起而各自共称成立的千差万别之现相必然是存在的，而将自前的这些显现直接抉择为本来离戏，

这一点非常关键。大家应该了知，世间可以分为入道世间和未入道世间两种。从未学过宗派的人有他们自己的一种名言，比如物理学家所判断的物质、物体，他们将这些作为主题进行抉择；已经学过宗派的人，比如中观宗将瓶子、柱子等依缘起而显现的法作为立足点进行破析。

不论学过宗派还是未学过宗派，每个众生都是依靠各自清净或不清净的心而出现各种各样、千差万别的显现。将这种缘起显现作为观察的主题，在此基础上继续抉择，最后了达一切万法离戏大空性的真正实相。

比如说开车的人，不管他有没有学过宗派，我们只要说：



"你手上的方向盘远离一切戏论，是无有任何产生的一种法。"然后，对外道所承许的神我，我们说："你所承认的神我无有自生、无有他生。"对有些密宗修行人，可以说："你现在正在修的风脉明点无有自生、他生、共生。"世间人依靠清净或不清净的心，在自己面前出现的千差万别的各种现象必然是存在的。因此，针对他们各自面前正在显现的法进行分析，最后将其全部抉择为离一切戏论。

所以，不管是入道者还是未入道者，唯一将他们自己正在判断并具有实执的这一法作为我们的辩论焦点。比如天文学家整天研究天文方面的问题，这是他一生中非常有兴趣的一件事情，那么中观应成派就是将他执著为实有的这一法法作为主题来分析，最后将这些法全部抉择为离一切戏论。

则不需要以宗派的观察详细分析缘起显现的这一名言，只是按照未经观察共同所许而承认即可。

我们只要说"你面前正在显现的法根本不存在"就可以了，根本没必要通过各种宗派的观点进行分析，如按照唯识观点来说，开车的人手上的方向盘是依他起显现，它是假立的。也没必要按照中观的观点、有部宗的观点详细分析，只是将正在显现的法作为主题进行分析就可以了。

比如世间从来没学过佛的人，他们整天为了生活而奔波忙碌，那么，我们就以他特别喜欢的人民币作为观察点进行分析；而对学过宗派的人来讲，就将他正在执著的法作为观察的对境。根本没有必要作各种各样宗派的分析。

这一点就是月称论师的究竟观点。也就是说，《入中论》在抉择后得时的确安立了地道功德等，但是对于这些安立，月称论师并没有详详细细地分析。



可见，经过以上这番辨别何等重要，

作为学习中观的修行人来讲，对这一问题进行分析非常重要。分析的过程中，对这个问题应该在自己的内心有所认识，经常自己在头脑中观察和思维，看看月称论师所破的法到底是针对哪一种众生来分析、驳斥的，这种观察非常有必要。

否则瑜伽师在安立自宗的道果之理时，仅仅观待其他平凡世间的分别心前而立宗那未免过于滑稽了。

应该按照上述观点来承认。如果没有如此承认，而是认为安立五道十地的时候，月称论师随随便便在田野里找一个农夫，然后问他："农夫老人家你好，我要写一部《入中论》，里面准备描述一下十地的境界，你认为十地的境界到底应该怎样安立呢？"他也许认为：所谓的十地，可能就是将自己面前这块地分为十块。这是非常滑稽、非常可笑的事情，根本不可能这样的。

当然，对这方面一点不重视的人来讲，上面所讲到的问题也没什么重要的。但对唯识宗和中观宗的甚深教言，自己想要有所体悟、有所领会的话，上述问题就显得极为关键了。

以下，麦彭仁波切以非常谦虚的语言讲到了对上述问题进行分析的来源。

我们应当明确：这只不过是抉择胜义的一种方式，总的来说，诸位祖师入定后得的意趣是一致的。

上述分析，完全是以抉择胜义谛的方式来安立的。如中观应成派在抉择胜义时，从离一切戏论的角度进行安立；中观自续派暂时抉择的胜义，则以单空来安立。因此，清辨论师、智藏论师等自续派的论师也好，或者寂天菩萨、月称论师等应成派的论师，他们只是在抉择胜义时从各个角度作了不同的陈述



而已。从真正究竟的角度，观点上无有任何相违，完全一致。

对于如此甚深之法理，即便是那些俱生智慧与修行智慧圆满、逍遥自在的成就者们也难以大彻大悟，

中观应成派所抉择的甚深教言，即便是印度和藏地生生世世当过很多次班智达、即生中通过精进努力修持非常圆满、最后已经获得地道功德的逍遥自在的大成就者和大智者们，他们对这些问题也是很难通达。

麦彭仁波切在《定解宝灯论》中也说："印藏诸大成就者，长久精勤所证义，奇哉愚者于瞬间，说是证悟起怀疑。"以前像布玛莫扎或者益西醸波，他们曾经当过五百世的班智达，但在即生当中，对于大圆满和大中观的开悟仍然显得有些困难。可是现在有些愚笨的人说："今天上师给我灌了顶、给我直指了本性，现在我已经与佛陀没有什么差别了，已经明心见性了。现在我可以给别人灌顶、摄受弟子了。"这种说法，实在值得怀疑，因为具有俱生智慧和修行智慧的逍遥自在的大成就者们也很难以证悟的话，世间的凡夫愚者又怎么可能如此轻易地获得证悟呢？

那么像我这样智慧浅薄的寻思者纵然历经百年冥思苦想也实难穷究其堂奥，又怎么可能凭借自力来讲解呢？

麦彭仁波切在《定解宝灯论》中说："俱生辩才智力微，亦未长久受苦行，智慧浅薄如我者，怎能无误予答复？诚恳祈祷文殊尊，尔时思彼加持力，心中现如黎明时，稍得辩才之机缘，即刻依据善说义，以理分析而宣说。"本论当中，麦彭仁波切也说：如果印度藏地的高僧大德们也是难以证悟，像我这样智慧浅薄的寻思者，即使经过千百万年冥思苦想，也不可能真正达到上面所讲的境界，又怎么可能凭自己的智慧进行讲解



呢？

麦彭仁波切在这里非常谦虚地说：对于上述非常深奥的道理，自己也根本没有证悟。一方面，前面所讲的这些内容的确非常甚深、难以通达；另一方面，这也是智者的一种显现。作为后学者，在闻思修行过程中，有些人口才特别好，自己似乎已经有了一种境界。在这种情况下，应该了知，凡夫分别念中出现的境界和智慧是非常渺小的，希望大家千万不要骄傲！

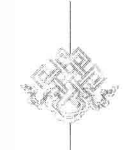
在这里，麦彭仁波切非常谦虚地说：对这种境界，自己也是很难证悟。既然如此，上述深奥难测的境界又是如何描写下来的呢？

然而，依靠具德前辈荣索班智达与全知法王龙钦巴的善说等持明传承的教典而使智慧稍得展现，只不过是依此威力而作论述的。

全知荣索班智达在《入大乘论》以及其他很多教言中，专门讲了中观应成派证悟远离四边八戏的境界。麦彭仁波切在《定解宝灯论》中也说："印度具德月称师，藏地荣索秋桑尊，异口同声一密意，建立本净大空性。"荣索班智达在有些教言中，对本来清净和离戏空性的境界讲得非常多。然后，全知无垢光尊者在《如意宝藏论》中也讲了很多这方面的教言。

那么，依靠荣索班智达的《入大乘论》、龙钦巴尊者的《如意宝藏论》、智悲光尊者的《功德藏》等持明传承的许多论典，以及蒋扬钦哲旺波等诸位上师的很多窍诀，麦彭仁波切说："依靠上师的威德和加持力，我的智慧莲蕊也得以展现，从而写下了上述非常深奥的境界。"

对于此等法理，入定于清净离尘之境界的人以及探索深广之处已至究竟者必定深信不疑。



有两种人，会对上述问题深信不疑，一种就是修行非常好的，已经证悟大圆满、大手印，入于离垢清净法界的这些人。他们对于中观应成派所抉择的远离一切戏论的境界非常熟悉，因为自己每天入定的境界就是如此。对于这种境界，他们通过自己的修行已经完全了达。

还有一种人，通过自己的俱生智慧研究、探索深广法门，最后已经真正达到究竟，他也会对这种境界深信不疑。但有些人，只不过依靠自己的寻思分别念稍微观察而已，他的智慧根本没有达到究竟，而且很可能越观察越模糊，这种人不一定具有深信不疑的境界。然而，麦彭仁波切和以前的高僧大德们，他们通过自己的俱生智慧、依靠善知识的教导，最终自己的智慧已经完全获得究竟，这时，即使未以修证获得了知，但是通过俱生智慧的研究已经如实通达此境界，这种人也会深信不疑。

下面麦彭仁波切讲了一个暂停偈。

称广述者虽颇多，明品深义寥无几，

若具最深智胜舌，当尝奥义此妙味。

此为暂停偈

"称广述者虽颇多，明品深义寥无几"，格鲁、萨迦等很多宗派的高僧大德，在文字上的论述相当多，但真正品味到甚深意义的人非常少。

现在，通过各种各样的方法进行学术研究，对佛法作出一点贡献的人的确比较多，但真正依靠上师的窍诀、具有中观应成派所抉择的离一切戏论的实修实证境界的人非常罕见。也就是说，通过自己真正的实修获得上述境界的人，可以说寥如晨星，非常少。

"若具最深智胜舌，当尝奥义此妙味"，作为修行人，如果



真正具足了对空性法门完全通达的甚深智慧的殊胜妙舌，就应该品尝此妙味的甚深奥义，这种空性妙味真是妙不可言。

因此，语言上说再多也没有很大意义。法王如意宝曾经也说过：对空性稍微有一点证悟的人，将论典中所说的境界与自己的境界结合起来，在对别人宣讲时，即使语言表达得不是特别清楚，所讲的意义也一点都不会错；如果一点境界都没有，口头上即使讲得天花乱坠，也不一定说得很准确。以前历史上有些禅宗、宁玛巴的大德，表面上，这位上师似乎比较迟钝，讲也讲不出来、说也说不出来，但实际上，他自己已经通达了法界的本来面目，他说的哪怕只有一句、两句，其意义也是非常深奥的。

麦彭仁波切和无垢光尊者的语言、文字里面，的确有很多的价值，有很甚深的味道可以品尝，对于这些圣者的语言应该经常学习。一般凡夫人，表面上用的词句虽然比较华丽，读起来好像也很舒服，但真正从对治烦恼来讲，不一定会起到很大的作用。

关于唯识宗所许的观点，后来的法师们说，这位大阿阇黎并不承认与六识异体存在的阿赖耶，

“这位大阇黎”也就是指静命论师。

格鲁派有些论师在讲述唯识宗观点时，认为静命论师根本不承认六识以外的阿赖耶。宗喀巴大师在建立应成派观点时，讲到了八大难题[1]，其中提到：在名言中，与六识异体的阿赖

---

[1] 宗大师安立的八大难题：一、谓破离六识之异体阿赖耶识；二、破自证分；三、不许用自续因引生敌者真实义见；四、如许内识亦应许外境；五、许二乘人亦能通达法无自性；六、立法我执为烦恼障；七、许灭是有为；八、以彼理安立三世等诸不共规。



耶不成立。后来有些大德们也跟随这种观点而承许，也即讲述唯识观点时，他们认为静命论师根本不承认六识以外的阿赖耶。

不承认的理由是什么呢？

本来意识所分出的最细微部分就是阿赖耶，这在个别大中观与密宗相关内容中也曾多次出现过。

《俱舍论》当中讲到的所谓六识，其中的意识分粗和细两个部分。他们认为：意识最细微的部分，就可以称为阿赖耶。为什么呢？很多中观论疏中，比如《菩提心释》、《密集金刚》等中，都将最细微的意识称为阿赖耶。以此作为依据，后来的论师们认为：意识最细微的阶段可以称为阿赖耶，除此以外，并不成立一个单独的阿赖耶。

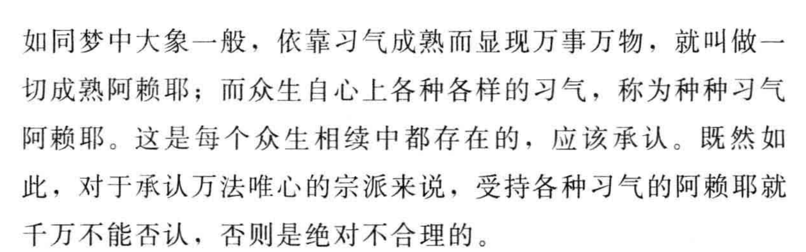
对此，麦彭仁波切站在宁玛巴的观点，对对方作了一些驳斥。但麦彭仁波切驳斥的语言，不像有些道友说话一样，他一般运用一种非常文雅的语气，既不伤人心又完全能破斥对方的观点，可以说回答得非常圆满。

一般说来，这部论中的确没有承认阿赖耶的明显字眼，因而凭着自己的想法暂且如是安立也未尝不可。

《中观庄严论》这部论典中，的确没有承认除六识以外的阿赖耶的明显字眼。这样一来，后来的有些大德为了达到自己的目的，说"静命论师根本不承认六识以外的异体阿赖耶"倒也没什么不可以。

但实际上凡是承许万法唯心者如果坚决否认受持习气的阿赖耶，则是绝不合理的。

但有一点还是要给你们说清楚，唯识宗将阿赖耶分为两种，一种是种种习气阿赖耶，一种是一切成熟阿赖耶。其中，



如同梦中大象一般，依靠习气成熟而显现万事万物，就叫做一切成熟阿赖耶；而众生自心上各种各样的习气，称为种种习气阿赖耶。这是每个众生相续中都存在的，应该承认。既然如此，对于承认万法唯心的宗派来说，受持各种习气的阿赖耶就千万不能否认，否则是绝对不合理的。

为什么不合理呢？此处引用了一些教证进行说明。实际上，对唯识宗来讲，阿赖耶是必不可少的一个法。比如小乘宗认为，万法需要依靠两个极微来显现；中观宗认为，就像月称论师在《入中论》中所说的那样，一切万法于空性中依靠各种因缘聚合而出现。而外道等认为万法的作者是上帝、时间、微尘等，诸如此类的说法非常多。那么，唯识宗认为一切万法显现的来源是什么呢？就是阿赖耶。因此，只要承认唯识宗的观点，就不能对阿赖耶一概否认，否则绝对不合理。

作为唯识宗的法师，倘若依据《楞伽经》和《解深密经》等教义而承认，那必然要认同阿赖耶，

对于依据《楞伽经》、《解深密经》等佛经教义来承认的唯识宗论师来说，必须认同受持种种习气的阿赖耶。

那么，静命论师是不是唯识宗的论师呢？应该承认，他是中观瑜伽派的论师，这样一来，他就必须承认阿赖耶。

因为阿赖耶相当于是唯识宗的核心。

唯识宗如果没有承认阿赖耶，那么，其他的遍计法、依他起、圆成实都将无法安立，说到底，这些就是在阿赖耶上安立的。

如果它成立，染污意识才能无有抵触而立足。为此必须承许八识聚。

所谓的染污意识，实际是缘阿赖耶而对自己产生我执的一



种坏聚见。下文还会对此作进一步的介绍。

如果承认阿赖耶，依靠它可以出现染污意识，如此一来，我和我所的坏聚见也可以无有丝毫矛盾而成立。你们前面说：不承认除六识以外的异体阿赖耶。但是，通过理证进行推证时，既然承认唯识宗的观点，想要否认阿赖耶的确有点困难，因此，所谓的阿赖耶还是应该承认。

凭据本论（《自释》）中所说“二理所摄之乘简述即是如此……”

“二理所摄之乘”，也即以名言唯识理、胜义中观理所摄之大乘。

根据本论《自释》的观点来看，静命论师所承许的教义，实际上既符合中观的道理也符合唯识的道理。因为他说“二理所摄之乘”，以此可以表明静命论师肯定承认唯识宗的观点。既然如此，你们一味否认静命论师承许的阿赖耶，这恐怕实在不太合理。

以及引用的“五法三自性……”教证，

《自释》中还引用《楞伽经》的教证说：“五法三自性，以及八识聚……”其中已经明确讲到了八识聚。静命论师在颂词中虽然并未明显讲到“除六识以外的阿赖耶”，但在本论《自释》中已经明显讲到了“二理所摄之大乘”，而且引用《楞伽经》的教证，对八识聚、二无我等作了非常详细的论述。

我本人觉得：没有任何理由认为作者不承认唯识总轨的阿赖耶。

因此麦彭仁波切说：千万不要认为静命论师连唯识宗最根本、最核心的阿赖耶也不承认，这样说绝对不合理。

另外，对方认为：意识最细微的部分称为阿赖耶。这种说



法也不合理。

请问你们所说的密宗等中将细微意识称为阿赖耶是什么意思？

你们不承许除六识以外的异体阿赖耶，却说：意识特别细微的阶段应该称为阿赖耶。那么，你们所说的到底是什么意思？你可不可以给我讲一讲……

与六识聚异体存在又是什么意思呢？

而且，你们所谓的与六识“异体”又是什么意思呢？

为了引起对方的注意，此处提出了两个疑问。下面麦彭仁波切对此分析说：

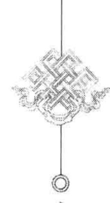
无论对意识如何加以分析，如果它具备能够以所依与能依的方式受持习气之识——阿赖耶的法相，那么不管怎样，这个细微意识实际意义上都超不出阿赖耶的范畴，只是名称不同而已。

所谓的阿赖耶[①]，下文讲到了六种法相[②]，比如所缘是广大器情界、行相不明显、跟随五种心所、本体无记法等等。也就是说，不堕于眼耳鼻舌身意任何一识的明清、无分别部分，就称之为阿赖耶识。全知果仁巴在他所著的论典中也说：就像一块金子，将它做成耳环、佛像等时，不会堕于耳环和佛像任何一者的金子这一部分，其本体就是阿赖耶（或者说阿赖耶识）。

---

① 一般来说，识的本体无记部分称为阿赖耶，而其明清部分称为阿赖耶识。但此处讲到这一段内容时，未对此二者作出明确区分。下同。

② 此处应该是指下文将要讲到的六种阿赖耶识的法相，即本体无记法、仅觉知对境概况、相续刹那性产生、具有触等五种遍行的从属、所缘不明显、缘器广大世界。



你们既然承许非常细微的意识阶段就是阿赖耶，那么，所谓的“细微意识”，是否如唯识所承许的以能依所依的方式受持各种各样的习气？比如说，众生所造各种各样的善业、恶业，在阿赖耶上可以存留，阿赖耶作为所依，善、恶习气则是能依。那么，你们所说的细微意识，可不可以作为所依，使各种各样的习气在这上面存留呢？

如果具足这一特性，你们所许的细微意识实际就是阿赖耶。只不过你们将其称为细微意识，我们称之为阿赖耶。作为有智慧的人，在名字上没必要过多的辩论，无论取哪一种名称都可以。

（反过来说）假设说它不具有阿赖耶的法相，则如同为马取名牦牛一样徒有虚名，根本无有任何必要。

反之，所谓的细微意识如果不具足阿赖耶的法相，也就是说，它根本无法起到阿赖耶的作用，那就如同为一匹马取上牦牛的名称一样，根本毫无意义。因此，你们根本没必要为细微意识取上阿赖耶的名称，因为它不具足阿赖耶的法相、功能的缘故。



Chapter 20

《中观庄严论释》总义当中，现在正在讲静命论师是否承许阿赖耶的问题。对此，藏地雪域后派的个别论师认为：阿阇黎静命论师根本不承认与六识聚异体的阿赖耶。而且，他们认为：所谓的阿赖耶就是指第六意识非常细微的部分，除此以外，没必要承认单独的阿赖耶。有关这方面，麦彭仁波切正在以教理进行驳斥。

再者，对于所说的与六识异体（阿赖耶不存在）的主张，请问你们究竟指的是本体还是反体？

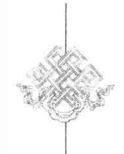
后译派有些论师认为：阿阇黎静命论师的《中观庄严论》或者中观瑜伽派中，不承认六识聚以外的阿赖耶。那么，请问：你们这种六识聚以外异体的阿赖耶不成立的主张，其中的异体，是异本体还是异反体？请从两个方面对我们作出回答。

如若指的是本体，那么到底是说相续异体的阿赖耶不存在还是作用等异体的阿赖耶不存在？

这种推理方法非常好，希望大家一定要掌握。

不论因明还是中观，所谓的“异体”均可分为两种，一个是本体异体，如柱子和瓶子或者东山的瓶子和西山的瓶子，这是真正实质性的异体；还有一种是反体异体，比如瓶子上有无常、所作等很多不同的反体。

此处，麦彭仁波切站在自宗观点反问：你们所谓的异体是指本体异体还是反体异体？如果你说是本体异体，那是指相续



异体还是作用等异体呢？

如果对方说，与六识相续异体的识不存在，那么不仅仅是中观，承认与六识相续异体之阿赖耶的唯识宗何处也无有。

对方承许说：与六识异体的阿赖耶，应该指本体异体。也就是说，眼识、鼻识、耳识等六识聚全部是意识的本性，除六识聚以外的异体阿赖耶是不承认的。

麦彭仁波切对此回答说：你们的这种说法并不稀有，不要说中观，即使唯识宗也不会承认阿赖耶与六识聚异体，对这一点，你们如此说明纯粹是多此一举。

为什么这样说呢？

所有识如果在识之本体中还存在不同相续的话，那就有一个人兼具两个心相续的过失了。

在所有的眼识、耳识、鼻识等六根识的本体中，如果另外存在一个阿赖耶，那阿赖耶识是一种相续、六识聚是一种相续。这样一来，一个人应该具备两种相续，那么，其中一个相续堕入地狱时，另一个相续转生到天界，会出现这种过失。

因明《释量论》中，一直在遮破一个众生具有两种相续的观点。所谓的一个众生既具有阿赖耶的相续，又具有六识聚的相续，即使在名言中也是不可能的。

所以，麦彭仁波切在此提出第一个问题：你们所谓的异体是指本体异体还是反体异体？如果说是本体异体，那是相续异体还是作用等异体？如果说是自相续的本体异体，那么，六识聚全部是明清的本体，除此以外的一个阿赖耶，不要说中观宗，即使唯识宗也不会承认，只要是佛教徒，就根本不会说：除意识以外，还有一个单独的阿赖耶。如果承认，已经出现一个人具有两种相续的过失了。



倘若与六识作用等异体（的阿赖耶）不存在，

那么第二个方案，如果说：相续上的确不是他体，但在一个本体上具有其他的作用，也就是说，阿赖耶具有阿赖耶的作用，六识聚具有六识聚的作用。

如果认为作用等异体也不存在，那作用也无有他体、相续也无有他体的话，你们所谓的阿赖耶到底是指什么？无有丝毫意义。

那取阿赖耶的名称又有什么用呢？因为毫无用途嘛。

既然承许相续也没有他体、作用也没有他体，如此阿赖耶究竟指的是什么？与石女的儿子无有任何差别。所以，这种说法是完全不合理的。

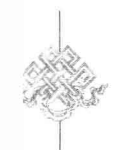
这是从本体方面进行的观察。我们有时候自己静下心来思维，看看麦彭仁波切到底是如何遮破对方观点的，对方既然说不承认阿赖耶，那么，我们就来看一下所谓的阿赖耶到底是什么样的一个法……从这方面作了遮破。

仅仅在名言中从反体的角度来考虑，只是说无有阿赖耶就可以，

假设对方又说：名言中，与六识聚反体异体的阿赖耶不存在。

这种说法也是多此一举。你们说：除六识聚以外的异体阿赖耶不存在。既然反体都不存在，你只要说名言中阿赖耶不存在就可以了，完全没必要说异体不存在。

而所谓的“与六识异体”其实并没有否定他法，因而再谈论它显然就成了多此一举的事，原因是：假设单单从反体方面也没有安立与六识异体的阿赖耶，那么到底是给谁取名为阿赖耶呢？因为甚至在名言中与六识聚异体的假立阿赖耶也是无



有的。

按理来讲，“与六识异体”中的每个词都应该具有排除他法的作用。但是，按照你们的观点：名言中与六识聚反体异体的阿赖耶也不存在。这样的话，“与六识异体”这几个字也就根本起不到任何作用了，那你们所谓的“阿赖耶”到底是指什么？

麦彭仁波切的这种观察方法的确特别尖锐。这种推理方法，一开始没有懂的时候，根本不知道到底是怎么样推的。但是真正了知这种推理方法之后，无论对方如何辩解也根本找不到合理之处，最后也不得不哑口无言。

在此只不过是打开一个思路而已，请诸位公正不阿地进行分析吧。

麦彭仁波切在此处只是稍微观察一下，为诸位后学者打开一个思路，希望你们还是站在比较公正的立场进行分析。

对于不公正的人来讲，无论如何都无有任何用处。有些论典中说：不公正的人，即使亲眼见到也不会承认。比如数论外道，明明了知苦乐的感受完全是内心的觉受，但他们就是不承认，顽固地说无情法中有苦乐等。世间不公正的这些人，你怎样对他说都毫无用处，比如小偷手上明明拿着偷来的东西，但还是矢口否认一样。这种人，与他辩论是非常困难的。

因此，希望大家站在公正的立场上继续观察。

我们自宗认为：这位亲教师也是承认八识聚的，对于这一点，只要没有遭遇棍棒等迎头痛击的灾难，根本不必担心会出现理证的妨害。

麦彭仁波切斩钉截铁地说：阿阇黎静命论师的《中观庄严论》中应该承认阿赖耶存在、八识聚存在。这一点肯定要承



认，除非有人使用棍棒、石头等进行加害，真正从理证上辩论时根本不会有任何妨害。

在这里，麦彭仁波切显得似乎有点害怕棍棒，但在法王如意宝所写的《麦彭仁波切略传》中说：有一次，麦彭仁波切在路上遇到强盗，已经着魔的强盗们向麦彭仁波切射箭，但一支箭都没有射中。后来，麦彭仁波切说："在棍棒和石头面前，我不会失败；在教证和理证面前，我不会失败。我永远不败，战胜一切世间。①"

在这个传记里面，麦彭仁波切既不害怕棍棒也不害怕教证、理证。不过于此处，麦彭仁波切说：如果没有以棍棒来加害，仅仅依靠教证、理证，我一点都不会害怕。

正因为必然承许八识聚转依的五智等，此论才成了大乘总轨的最妙庄严。

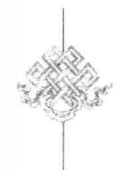
《大乘庄严经论》等很多大乘论典中，都承许八识聚最后转依为五种智慧②，比如阿赖耶识转依为大圆镜智，染污意识转依为平等性智，意识转依为妙观察智，五根识转依为成所作智，法界性智则是一切之现基③。这种观点，大乘的中观、唯识都是必须承认的。如果承认阿赖耶识，整个大乘有关五智转依的道理也就很容易成立，因此，《中观庄严论》不仅成为瑜

---

① "麦彭"，即不败之义。

② 《经庄严论》云：四智镜不动，三智之所依，八七六五识，次第转得故。

③ 观待远离所离之垢、显现正面的功德而称为转依，五毒转依为五智，阿赖耶转依为法界性智，阿赖耶识转依为大圆镜智。《趋入三身经》中云："阿赖耶识隐没于法界即是大圆镜智。"彼经又云："意识隐没于法界中即是平等性智，染污意识隐没于法界中即是妙观察智，五根识隐没于法界中即是成所作智。"《经庄严论》中说：第七末那识也即染污意识转依为平等性智，意识转依为妙观察智。只是经论的说法不同而已，不存在任何矛盾。



伽行中观的庄严，也是整个大乘的庄严。

名言中，不偏堕于染污意识及各自之识的明觉识本体、受持无始以来习气的一个识（阿赖耶）存在非但毫不相违，而且必须存在，这一点以理成立。

麦彭仁波切说：在名言中，阿赖耶识根本不堕于六识当中的任何一个识，只不过将每一识的明清部分或无念部分，安立为阿赖耶识或者阿赖耶。

无论染污意识还是其他识，都具有明清的这一分，而且，它具有受持各种习气的功用，这一点，在名言中必须存在。如此承认无有任何妨害。因此，在解释大乘观点时，如果连阿赖耶识也不承认，对习气成熟的各种现相等进行解释就相当困难。

但我们要清楚，由于作为遍计所执之根本的依他起本体不成立实有，

但有一点必须要清楚，遍计所执法的来源——阿赖耶，也就是依他起，它的本体根本不能成立为实有。

因此月称论师等遮破的原因也在于此。

那月称论师为什么在《入中论》中遮破唯识宗的阿赖耶呢？

大家清楚，唯识宗分随理唯识和随教唯识两种。其中，随教唯识并不承认依他起心识实有，但随理唯识认为，依他起的本体应该承认为实有。针对这一点，月称论师在以《入中论》为主的很多论典中作了广泛遮破，而对名言中明清的、受持各种各样习气的阿赖耶根本没有破。

在这个问题上，格鲁派的有些论师，暂时承许阿赖耶识在名言中也不存在。诸位高僧大德对此观点进行观察时，的确出



现了上面所说的诸多过失。但这是不是真正宗派的过失呢？不是宗派的过失。以宗喀巴大师为主的很多高僧大德，为了利益众生，才暂时宣说了这一观点。

在释迦牟尼佛的教法中有各种各样的方便法门，比如，释迦牟尼佛在有些众生面前说“我”为实有，在有些众生面前说“我”根本不存在。实际上，并不是释迦牟尼佛承认所谓的“我”存在，而是为了利益个别众生，才在不了义经典中承认实有的我。

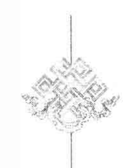
同样，名言中不存在阿赖耶的观点，对有些众生来讲具有非常大的利益。针对这一类众生，格鲁派的有些论师暂时宣讲了名言中不存在阿赖耶的观点。对于这种观点，他们自己其实也并不承认。我们也再三说过：宗喀巴大师最究竟的观点，在给仁达瓦的书信、《三主要道论》等论典中讲得非常清楚，此处不必多说。

因此，月称论师等为什么遮破阿赖耶呢？就是针对唯识宗承认实有阿赖耶这一点进行遮破的，对此大家应该明白。

凡是否定自证与阿赖耶的这所有理证均是指向唯识宗承许自证成实的，何时何地都不是针对名言中承认阿赖耶与自证的观点，

中观应成派的很多论师，有关破阿赖耶、破自证的教证理证是相当多的。但是，这些教证、理证，并不是破名言中无自性的阿赖耶和自证，它所针对的对境是什么呢？就是针对阿赖耶和自证“实有”这一点进行遮破。

在当时，各宗各派的大德们有关阿赖耶和自证方面的分歧特别大。现在的很多道友一般没有参加过辩论，但在真正的辩论场所中，这是非常重要的。因此，麦彭仁波切也是在很多论



典中提出了这一问题。一方面，麦彭仁波切也是通过这种方式，展现出他老人家无比的辩才或智慧。另一方面，通过这种方式，我们自己到底如何承认？在这方面应该思维，这一点对我们来讲也是相当重要的。

为什么不遮破名言中的阿赖耶呢？

诚如以破除蕴界处、道果所有成实法的理证并不会妨害中观承认在名言中蕴界的安立与道果一样。

在《入中论》等中观论典当中，从了义角度来讲，对五蕴、十八界、十二处，以及五道还有声闻、缘觉、菩萨的果位，凡是有关成实的法理，一概通过各种各样的教证、理证进行遮破。

那么，这是不是对名言中的五道十地进行遮破呢？并非如此。在名言中承认蕴界处、阿赖耶、自证等，不会有任何妨害，这一点即使中观宗也可以承认。因此，要么是胜义中存在，要么在名言中承认成实，针对这些观点，中观宗采用各种各样的理证进行了破斥。

希望各位道友，在讲的时候认认真真地听，听完以后，要好好地复习。不然，连字面意思都不清楚的话，想在意义上精通是相当困难的。

当然也要明白：像外道徒所谓的恒常实有的神我等在名言中也绝对是虚无的。

阿赖耶跟外道所承许的神我等完全不同。在名言中应该承认阿赖耶，而且必须承认。如果不承认，名言中受持各种各样习气的法就不存在，或者对耳识、鼻识等任何一个识进行观察，对方说与六识聚异体的阿赖耶不存在，“异体”究竟指的是什么？对这方面逐一观察时，阿赖耶是必须承认的。



对方反过来问：你们既然承认阿赖耶，那是本体存在还是反体存在？对此可以回答说：是一本体异反体。耳识、鼻识等，从识的角度来讲，应该是一个本体；但从作用方面来讲，眼识肯定不是鼻识，如果是鼻识的话，眼识看见色法时也应该闻到味道，会有这个过失。所谓的阿赖耶，从本体角度来讲，每个众生只有一个相续，八识聚全部是识这一个本体；但从作用方面来讲，眼识、耳识等不能作为阿赖耶识来存在。

在以《瑜伽师地论》为主的大乘论典中，专门讲了阿赖耶的法相、功用、分类等。关于如何承认的问题，无垢光尊者在《如意宝藏论》中讲得非常清楚。所以说，名言中可以承认阿赖耶存在。既然名言中承认，那是不是像外道所承认的实有自在的我一样呢？并不是这样的。

在这方面，后译派的确与前译宁玛巴自宗存在很大分歧。但在显现上，不得不承认：麦彭仁波切所说的道理非常合理。如果你不承认，一定要举出真实的理由，否则，只是说“我不承认、我不承认”的话，肯定不行的。

所谓的阿赖耶，并不是像外道实有自在的我或者常有的柱子等，即使在名言中也以名言量有妨害，无论依靠现量、比量都不可能成立。因此，阿赖耶在名言中必须存在。

总之，如果在名言量面前成立有，那么在名言中谁也无法遮除；

比如柱子是无常的、火是烧热的，或者受的本性是痛苦的等等，这些在名言中以名言量可以成立。如果说“火不具有烧热性、柱子不是无常的本性”，这种观点，如果以胜义量来破则另当别论，但真正以名言量来破是根本没有办法的。月称论师在《入中论》中也说：“若世于汝无妨害，当待世间而破此，



汝可先于世间净，后有力者我当依。”

倘若以名言量有妨害的话，谁也不可能建立它于名言中存在。

以名言量有妨害的，比如外道所承认的常有自在的我，或者名言中也不存在的龟毛、兔角、虚空中的鲜花等等，诸如此类的法在名言中谁也无法让它建立起来。

但阿赖耶并非如此，它在名言中无有任何妨害。如果阿赖耶也像石女儿那样于名言中有妨害，宁玛巴也没必要对阿赖耶特别“热情”，想尽一切办法要让它建立起来。但是，阿赖耶以名言量无有任何妨害，它的本体的的确确存在，这样的话，你们又凭什么说阿赖耶在名言中不存在？在胜义中，对蕴界处等一切法一概遮破，但在名言中，你们为什么对阿赖耶如是地欺负？

所以，麦彭仁波切说：在名言中也不承认阿赖耶是不合理的。在这一问题上，各宗各派的高僧大德出现了一些争论。

同样，依靠胜义量成立无有，要建立它于胜义中存在这一点谁也无能为力。这是一切万法的必然规律。

在运用离一多因或者破有无生因等胜义量进行遮破时，胜义中的确不存在——柱子的本体是空的，这时，任何人想尽一切办法建立柱子的本体不空这一观点，也是无能为力。

比如，名言中火的本体是热的、无常的，这一点以名言量可以成立，任何人也不能否认；胜义中，万法的本体必定是空的，谁也不能说它不空。这就是万法的规律。

所以，胜义中一切万法皆为空性，前世后世、业因果等根本不可能存在，任何人也无法建立它在胜义中存在；世俗中，前世后世存在、业因果存在，这些道理以名言量可以成立，这



一点，任何人都无法驳斥。

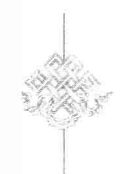
此处表面上只是对阿赖耶进行分析，但这种推理方法，大家一定要明白。现在的很多人，对于胜义和世俗根本不分，对于现相和实相也不分，空性和显现也不分，然后，显宗和密宗不分、大乘和小乘不分，全部一概承认，这是非常愚痴的行为。

大家应该清楚：有时从所用的量来分，有时从境和有境方面分，有时从现相和实相分。释迦牟尼佛所说的一切教义，无论缘起空性还是前世后世等，都具有非常甚深的含义。因此，在闻思修行的过程中，每个人都应该有一种收获。如果任何收获都没有，每天就像完成任务一样，担心不去上课就无法在班里面待下去，以这一目的去听课的话，没有多大的意义。这里所讲的内容，对大多数道友来讲，完全是一种新的知识，因此应该以恭敬的态度接受。

进行此番分析，对于整个大乘无论是显宗或密宗都是一个重要环节。

这一点的确非常重要。但是其中的含义没有明白的话，也不一定重要。讲考的时候，我问个别道友："前面说离题千里，可笑至极。怎么可笑？你觉得有没有离题千里？"他说："没有想，也不是特别可笑。"对整个内容的推理方式不懂的话，不一定觉得可笑。这里一说很重要，有人也许会想："哪里重要啊？是不是对他个人来讲很重要啊?!对我来讲，发生活费的当天是很吉祥的日子，这个比较重要。"这样的话，说明我们还没有真正深入到内涵中去。因此，了知它的真正本义非常重要。

不仅仅是显宗，就连密宗也是先抉择一切显现为自现，



不要说显宗，即使密宗，首先将一切显现抉择为自现，自现的来源则是所谓的阿赖耶或者如来藏。

进而自现也抉择为心性大乐。

此处的“大乐”，主要是从如来藏本体光明这一角度来讲的，并非凡夫人所说的乐受。《大幻化网》中说，所谓的大乐，是指远离了一切变化的痛苦。因为一切法都是刹那刹那变化的，这是一种痛苦。《宝性论》和《中观六论》中也讲到，所谓的无常是痛苦的本体。远离了一切无常的本体即是常有大自在的智慧。

因此，如来藏真正的本体，也是从阿赖耶讲起的。如果不承认阿赖耶，无论是黄教所承认的密集金刚还是觉囊派所承许的时轮金刚，都会非常难以解释。如果承认阿赖耶，器世界和有情世界的很多现象就可以轻而易举地建立。所以，无论密宗还是显宗，无论唯识宗还是中观宗，都必须承认阿赖耶，否则，有关心性大乐光明以及如来藏等很多论典也就很难解释。



Chapter 21

现在继续讲《中观庄严论释》的总义部分。这里面有些问题比较难懂，希望你们听的时候认认真真地听，下课之后，通过各种方法好好地学。

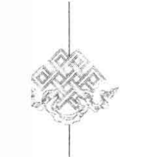
现在我们这里有辅导，这一点是最好的。如果没有辅导，自己不懂也没有问的地方、没有探讨的机会，这样的话，很多经论并不是有个传承就可以通达了。因此，大家对哪些地方不懂、哪些地方懂应该分清楚。我想：对于刚来学院的、比较好学的人来讲，参加辅导真是非常好的。一般来说，作为年轻人应该长时间地思考这些问题，然后再听几次辅导，仅仅听一次不一定听得懂。有些人认为：我反反复复地听录音机就可以了。这也不一定。因为我的表达方式，你们很多人不一定马上懂，但通过几次辅导以后，应该可以听得懂。

前面有一处内容，在这里再给大家介绍一下。

对方承许：六识聚以外的异体阿赖耶不存在。对此，麦彭仁波切问：你们所谓六识聚以外的异体阿赖耶，究竟是本体不存在还是反体不存在？

对方如果说是本体不存在，我们可以再次问：既然本体不存在，那到底是相续的异体不存在还是作用等方面的异体不存在？

对方对此回答说：与六识聚相续异体的阿赖耶不存在。也就是说，六识聚是一个相续，阿赖耶是一个相续，这种方式的



异体阿赖耶不存在。

对于这种回答，麦彭仁波切说："不仅仅是中观，承认与六识相续异体之阿赖耶的唯识宗何处也无有。"因为不管是阿赖耶识还是六根识，在识的本体中都是一体的，不能说成分开的相续。否则，就如麦彭仁波切说的："所有识如果在识之本体中还存在不同相续的话，那就有一个人兼具两个心相续的过失了。"

所以，麦彭仁波切首先问：你们所谓的异体，是反体异体还是本体异体？如果说本体异体，而且在本体上也属于相续上的异体，那么，不要说中观，即使唯识宗也不会承认这种观点。

这时，对方辩解说：相续倒不是他体，应该是作用方面的异体。这也不合理。作用方面的他体，对方也不能承认。

于是他们又解释说：其实并不是本体的异体不存在，而是指名言中反体的异体不存在。对此可以回答说：如果名言中的反体不存在，也就根本没必要说六识以外的阿赖耶不存在，因为依靠这句话根本没有否定其他法，如此宣说纯属多此一举。

这样一来，对方所说的"六识聚以外的异体"，既不是本体异体，也不是反体异体。那我们问他：你们所谓的异体到底是指什么？这时，他们自己也是犹豫不定，因为除此之外，没有其他的异体方式。

麦彭仁波切说："在此只不过是打开一个思路而已，请诸位公正不阿地进行分析吧。"在这里，只是试探一下你们的智慧。所以，在这个问题上，不知道你们推理得怎么样。这里面的确有很多比较深奥的教理，最初的时候，我担心很多人根本听不懂。有些人虽然比较聪明，但对因明、中观听得比较少，



对于很多推理的方式都不懂，这样的话，可能会有一些困难。希望你们实在不懂的时候，应该在一起互相探讨。很多问题都是这样的，你自己怎么也转不过来，但是别人只说一两句，你就觉得：哦，原来如此，也不是很难懂。

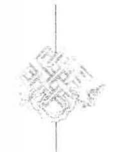
法王如意宝讲这部法的时候，大概也是五六月份。当时，我也是跟几位金刚道友经常在这些问题上互相探讨、一直思索。那时候我刚来学院，对中观很有兴趣。但我们有些道友刚来的时候，好像对中观根本没什么兴趣，对吃牛肉很有兴趣的，这些问题对他来讲根本无所谓，他认为只要有三顿饭就可以了。不应该用这种态度来闻思。

现在在学院里面打工的这些人，真的是非常辛苦，从早到晚，一直在不停地干活。我想：很多道友如果能像这些打工的人一样精进的话，《中观庄严论》的这个“工程”也不会特别困难。但如果抱着一种“讲不完也无所谓”的心态的话，肯定学也学不好。希望不要有这种心态，对我个人来讲，不管遇到什么样的困难，真是一节课都舍不得缺；你们自己也应该把听法当作最重要的事情来抓，不然里面的有些内容还是很难的，如果仅仅听一遍就能完全明白的话，这个人肯定是天才！但是，真正听一遍就将其中的内容全部领会，恐怕还是有点儿困难。

总而言之，开显所有大乘显密观点之根本的要诀就是此论。

麦彭仁波切说：要想真正通达显宗、密宗根本的窍诀，就一定要学习这部论典。依靠这部论典，显宗密宗的很多宝库都可以随心所欲地开启。

所谓的窍诀，也就是用很少的语言，真正开显佛法的本来



密意。本论虽然不到一百个颂词，但真正通达其中的意义的话，显宗、密宗非常甚深的道理都会揭开。

诚然，作为大乘行人都要按照佛陀所说整个大乘可包含在五法三自性等之中而如此承认，可是关于如何实修之道唯有这位阿阇黎所开创的宗轨。

正如前文所说，佛陀在《楞伽经》所讲的，整个大乘可以包括在五法、三自性、八识聚以及二无我这几个要诀当中。这一点，凡是大乘修行人都是公认的。

佛经中虽然明确宣说了这个教证，但是，作为修行人，具体如何操作、如何行持？如何在实际行动中身体力行？对这一问题，唯有阿阇黎静命论师以《中观庄严论》这部论典作了宣说。

因此，佛经中虽然以比较略的方式，讲到了以五法涵盖大乘的教义，但对于这个问题，究竟怎么解释、如何修持呢？对此，恐怕很多人不一定特别重视。但在这里，依靠静命论师的这部《中观庄严论》，再通过麦彭仁波切窍诀方式的讲解，所谓的大乘到底包括在哪些要诀中，作为修行人应该如何去修持，对这些问题可以清楚了知。

所以说，此论委实至关重要。

大家应该想一想，麦彭仁波切说至关重要，你自己有没有什么感觉——的确，这部论典很重要。如果一点感觉都没有，说明里面的内容还没有融入到自己的脑海当中。

名言中承认实法存在并运用自续因而着重阐明有承认的相似胜义、建立宗派，

所谓的中观自续派是如何创立的呢？这里说，名言中，承认柱子是实有的、火是实有的，名言中的法全部存在；胜义



中，依靠自续因，将一切万法抉择为单空的相似胜义。由此，建立了中观自续派。

中观自续派在抉择万法时，主要依靠自续因进行抉择。有关自续因和应成因的差别，下文还会讲，此处不作说明。

从这一角度而言，阿阇黎可列于自续派的论师中。

由于静命论师在《中观庄严论》和其他论典中，主要依靠自续因来抉择一切万法，因此，将他列于中观自续派当中，可以称之为印度东方三大自续派论师之一。

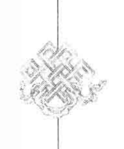
但万万不可认为其见解远远比不上应成见，因为就创立二理融会贯通的大乘总道轨而言，与二谛双运不住一切之法界要领始终一致，无有任何差异。

然而，也不能认为：静命论师是中观自续派，我们学的是中观应成派，可能静命论师的见解不如我吧。有些人也不一定会这样想，但是，很有可能认为：月称论师和静命论师有很大差别，因为月称论师是中观应成派，静命论师只是中观自续派。千万不要这样认为。

为什么呢？因为静命论师已经创立了名言唯识理和胜义中观理融会贯通的大乘的总轨，如果他没有通达中观应成派，对于所谓的中观理也就根本没有能力解释。所以，万万不要认为他的见解比不上中观应成派的见解。

藏传佛教中有一些格鲁派的大德，他们虽然暂时宣讲中观自续派的观点，但不能说他们不懂中观应成派的教义，只是为了不同众生的根基才如此宣说而已。

比如释迦牟尼佛转三大法轮时，第一转法轮当中，为小乘根基的众生宣说了相应的一些教义。但我们不能认为释迦牟尼佛的根基即是如此，释迦牟尼佛没有通达中观最甚深的意义，



因为他所讲的法就是四谛法。不能这样认为。

有些上师经常传授小乘法，但也不要认为：这位上师是小乘根基，不然，他怎么不传大圆满？他所证悟的境界只是小乘的境界。不能这样讲。实际上，戒律班的上师和大幻化网班的上师，在见解上没有任何差别，只不过上面“分配”时作了如是安排，如此而已。

所以，具德月称论师的意趣——所有显现直接清净本地而令名言假相悉皆消于法界的甚深见解，等同于大圆满论著中抉择本来清净的道理，

月称论师在《入中论》、《显句论》为主的中观论典中所抉择的意趣就是如此。也就是说，名言中各种各样的瓶子、柱子等显现，通过应成派的不共因直接抉择为本来清净，现在名言的各种各样的假相全部融入法界当中。

月称论师中观应成派所抉择的中观见解，与荣索班智达、全知无垢光尊者为主的大圆满祖师们在各自论典中所抉择的本来清净的甚深见解，其实无有任何差别。全知麦彭仁波切在《定解宝灯论》中也说：“远离戏论大中观，自性光明大圆满，义同名称不相同，此外无有更胜见。”意思是说，具德月称论师所抉择的大空性的道理，与无垢光尊者为主的大圆满祖师们所抉择的本来清净，应该是等同的。

就此而论，其实就是持明传承之自宗。

自性光明大圆满和离戏大中观二者无二无别，这就是麦彭仁波切和智悲光尊者、华智仁波切等宁玛巴所有高僧大德们传下来的自宗。

我本人虽然自愧不如，却对此向往不已。

麦彭仁波切在这里谦虚地说：虽然我自己没有如此高深的



境界，但内心却十分向往。这一点，从麦彭仁波切的《定解宝灯论》中也可以看得出来，大中观和大圆满，从离戏的角度来讲无有任何差别。

这部论典堪为大乘总的通衢大道，将二大宗轨理趣汇成一流，

对于《中观庄严论》这部论典，通过麦彭仁波切如此赞叹以后，我们每个人都应该明确了知它的殊胜性，大家不论是背诵还是闻思，都有很大的兴趣。

麦彭仁波切说：这部《中观庄严论》实际是所有大乘的通衢大道，它的特点是将所有大乘不同观点的河流全部汇成一流。

尤其是胜义量遵循具德龙猛菩萨的观点、名言量随从具德法称论师而承许，将这两条支流融入一味一体的理证大海究竟汇集为远离四边戏论之大中观的这部论已完整无缺地容纳了大乘佛经教义以及六庄严等诸大祖师诠解的深要。

这部论典对我们的闻思修行究竟会起到什么作用呢？

在抉择胜义方面，世界上再没有比龙猛菩萨更胜一筹的了，以《中观六论》为主的论典中，龙猛菩萨将释迦牟尼佛胜义空性方面的教义解释得非常清楚。在抉择名言方面，以法称论师、陈那论师为代表的所有唯识宗和因明的论师，在以《释量论》为主的论典中，将一切万法在名言中存在的合理性作出了圆满解释，最后，将所有名言法全部汇入于万法唯心造这一理念当中。

龙猛菩萨的甚深中观和法称论师、陈那论师、无著菩萨所抉择的广大唯识这两大支流，全部融入于静命论师的理证大海——这部《中观庄严论》当中。所以，这一深广智慧的海



洋，已经究竟汇集了远离四边戏论的所有中观观点，完整无缺地包含了整个大乘经典的全部教义。

所以，我有时候也这样想：人身非常短暂，如果想把所有释迦牟尼佛的大乘经典全部闻思的话，相当困难。但是依靠这部论典，在短暂的时间中，就可以将整个大乘的教义基本通达。而且，闻思这一部论典的功德，与闻思整个大乘经典的功德没有任何差别。

麦彭仁波切也说：对初学者来说，这部论典即使用一千两黄金来买也买不到。但是，一千两黄金和《中观庄严论》二者当中选的话，很多人可能会想：我不要中观，《中观庄严论》一点都不看也可以，你把那个钱拿过来，这是钱哦……

此处说，这部论已经完整无缺地容纳了所有大乘的佛经教义以及六庄严等诸大祖师诠解的深要。"六庄严"，是指龙猛菩萨、无著菩萨、陈那论师、法称论师，还有功德光和释迦光[①]。

这部《中观庄严论》当中，龙猛菩萨和圣天论师有关中观方面的道理肯定包括于其中，陈那论师和法称论师所宣讲的教义也可以包括在里面。功德光和释迦光宣说的道理，可以通过其他方式来包括，比如从静命论师的戒律清净也可以间接说明上述两位大德所讲的内容。因此，以六大庄严为主的诸大祖师们诠解的甚深要点，已经全部包括在这部《中观庄严论》当中。

对于大地之上无与伦比的这一伟大善说，

---

① 对于六庄严的说法也有不同，有些论典中将龙树菩萨、圣天论师、无著菩萨、世亲论师、陈那论师、法称论师称为六庄严。



这部《中观庄严论》，的确是整个大地上无与伦比的伟大善说。因此，我也经常想：如果真正通达这部论典，尤其一些年轻人，可能一辈子也忘不了，这样的话，真是获得中最难得的一种获得。

偏执一方的人们为何不恭敬顶戴？

现在的很多人，有些人偏执唯识宗，有些人偏执中观宗，有些人对自己的禅宗、净土宗很耽著。这些偏执一方的修行人，他们在智慧方面如是的欠缺，那为什么不对这部论典恭敬顶戴？凭什么道理不好好闻思这部论典？你每天把法本放在旁边，根本不看，自己一直在不断地散乱，还认为自己有其他更重要的事情。我有时候听到个别人的“传记”以后，真是不得不叹息。这些人把真正的如意宝完全弃之不顾，然后到处寻找一些假宝，真的很可惜！

望诸位千方百计研修悟入。

麦彭仁波切在这里合掌祈求：希望大家一定要千方百计地研修悟入。

以前法王如意宝讲这部论典的时候也说：尤其对聪明一点的人来讲，一定要好好地研究。现在学院中的很多堪布，通过法王如意宝的加持和劝导，不论遇到什么样的境界，他的定解和智慧不容易被外面的违缘改变或者摧毁。在现在这样的末法时代，这真的是非常难得的一种境界。

诸佛出有坏密意的源流、殊胜宗轨交相汇集成的汪洋就是此论。

所有大乘教言汇集成的汪洋大海——这部《中观庄严论》，已经融汇了一切诸佛菩萨和诸大论师们的所有窍诀。对于如此难得的教言，如果不去闻思的话，真的非常可惜。



姑且不谈安住一座相应法界入定的觉受，甚至闻思时也没有掌握破立之理微妙的要点，却一味高攀谈论应成派，实在难有收益，

有些人，对于真正大圆满或应成派的与法界相应的一座境界也没有。甚至在闻思过程中，对因明和中观的很多推理论式根本不懂，连最基本的破立要诀都不能掌握，却一味地高谈阔论："我是中观应成派的修行人，我是大圆满的修行人。"这种人很难获得真正的利益。

因而理当由经此论的妙道对中观要义通达无碍、了如指掌。

通过这部论典，应该对中观和大圆满有所领会，这一点相当重要。

如果能自始至终精益求精地学修这样的论著，那么藏地共称宛若雄狮交颈般的中观与因明必然名副其实地一举两得。

我们如果自始至终非常认真地学习这部论典，并且精进修持，最后，自己必定会对因明和中观全部通达。

这里将因明和中观比喻为雄狮交颈。狮子是野兽之王，如果在一个路口，有两只狮子脖颈交叉而立，所有的野兽都不敢轻易靠近，都会特别害怕。同样，谁如果既精通因明又精通中观，就如雄狮交颈般，任何人也不敢与他抗衡，任何人也不敢与他辩论。因为这个人既通达了世俗中有关因明方面的推理，又对胜义中的中观境界了如指掌，因此可以说，这个人在世界中已经成了真正的大狮王。

所以说，如果这部论典学习得很好，既可以通达因明又可以通达中观，这时，你不论到藏地、到汉地，很多人都会特别害怕——这个人辩论很厉害的、中观的境界也很高，因为他已



经学过《中观庄严论》。

的确，麦彭仁波切在下面将《量理宝藏论》中的很多问题结合在一起作了宣说。因此，如果精通了《中观庄严论》，因明当中很多大的问题也会轻而易举通达，然后，中观方面也不会很困难的。

二谛理相辅相成的无比善说、能赐予语自在胜果的宝论在印度圣地也仅此而已，

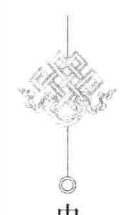
已经将胜义谛和世俗谛相辅相成而宣讲的此善说宝论，依靠它，可以让我们获得一切语自在的究竟果位。如此殊胜的论典，在印度无数班智达所造的论典中也是极为罕见。

麦彭仁波切在此处宣讲了这部论典的很多殊胜性，大家对这部论典应该生起很大的信心。

原因是将各执己见的宗派合而为一理证的胜妙精髓绝无仅有，不可多得。

这部论典为何如此殊胜呢？世间上各种各样的大乘宗和小乘宗，都有各执己见的一种特点。但是，这部论典完全将所有大乘——因明和中观所讲的名言和胜义的道理全部合而为一进行抉择，这样的论典，即使在印度也是极其稀少。我们以前也讲过，印度人造论不像藏地和汉地一样，要求非常严格。但在如此众多的论典中，像这样的论典仍然非常罕见。

关于本论如何宣说二理之义，以讲论的摄义而予以阐明，即是此全论内容。



Chapter 22

《中观庄严论释》总义当中，前面已经讲了，如果精通了《中观庄严论》，可以同时通达因明和中观的一切精要，任何遮破我们观点的人都将无能为力，在世界上可以战胜一切宗派。

如果有人想：安立如是二理是追循龙猛菩萨而承认的吗？

前面已经讲到，胜义谛需要根据中观应成派的观点来解释；名言谛，根据法称论师或者唯识宗的观点进行解释。那么，名言中一切都是心的自现，胜义中远离一切戏论的观点，佛陀亲自在佛经中授记的中观派创始者——龙猛菩萨是否承认呢？

对此疑问，麦彭仁波切引用《六十正理论》的教证作了说明。

的确如此，《六十正理论》云："佛说大种等，正属识中摄，了知彼当离，岂非邪分别？

有关万法唯心的道理，在《中观六论》中的《六十正理论》里面，龙猛菩萨说：佛陀宣说的地水火风等大种，以及大种所造的一切万法，全部属于意识所摄。如果谁认为一切万法远离了识的本性，这个人难道不是趣入邪分别道了吗？

对于这个颂词，麦彭仁波切按照静命论师的《中观庄严论自释》作了解释。由于正在建立万法唯心造这一观点，因此，静命论师对《六十正理论》的观点作解释时说到：地水火风为主的一切万法根本不存在，唯有自己的心存在；最究竟来讲，自己的心也根本不存在，如果认为自己的心存在，难道不是一种邪分别吗？



其中前两句讲述了世尊所说的四大种及大种所造[1]**除识以外无有其余外境，**

现在外面所见到的地水火风、色声香味等一切法，都是心的自现，就像梦中看见的柱子一样，除此以外，根本不可能存在真正的外境。

这些现相均是心识本身而安立的，为此可摄于识中。

这些相状全部是心的一种游舞、心的一种幻化、心的一种妙力，除此以外，根本不可能存在真实的外境。

此处对《六十正理论》这一教证的解释方法，完全与静命论师《自释》中的解释相同。在月称论师所作的《六十正理论广释》中，解释方法与这里不尽相同，因为月称论师在讲粗中观时，不承认万法唯心造的观点。他最多承认什么呢？《入中论》中说："有情世间器世间，种种差别由心立。"也就是说，一切万法的因唯一是心，再没有其他作者。月称论师在对《六十正理论》中龙猛菩萨的观点进行解释时说：万法唯心造的含义，是指一切万法的来源与心有密切关系，或者说来源于心。因此，他对万法正在显现时就是心这一观点并不承认。这也是由于宗派不同，导致在解释这一颂词时出现了一点差别。

如果又有人想：所有大种无论是外境还是非外境的心识之本性都真实存在。

有些人也许会想：外境以大种自己的本体存在，如经部宗所承许的那样；或者，外境的一切显现本身并不存在，全部是心的本体，如唯识宗所许的那样。这两种观点，暂时来讲应该

[1] 有关四大种及大种所造的详细内容，请翻阅索达吉仁波切的《俱舍论讲记·第一分别界品》。



是可以的。

暂时我们也可以承认：一切万法在外境上根本不存在，全部是内心的一种游舞。但从最究竟的观点来讲，所谓内心的游舞也不符合真正的智慧，因为在佛陀的智慧前，外面的一切万法不存在，而如唯识宗所承许的依他起心识的本体存在这一观点也同样不能成立。

彼论中的后两句已明确指出心识的自性背离智慧之义，因为于真正的智慧前不现之故。

如果认为心的本体永远也破不了而真实存在，则与真正的智慧相背离。因为在真正的智慧面前，四大的形状不存在，而非四大的形状——自明自知心识的体相也不可能存在。

你们的这种想法难道不是颠倒的分别吗？

因此，万法唯心造也好，或者万法不是唯心造——无情法的本体在外面真实存在，这两种想法暂时来讲虽然未尝不可，但最究竟观点来讲，这难道不是一种邪分别念吗？

这以上引用《六十正理论》的教证讲了万法的显现就是心这一道理。大家清楚，整部《中观庄严论》中，主要建立名言中一切显现都是心的一种游舞，在此处必须建立这样一种观点，因此，为了建立这种观点，专门引用了龙猛菩萨的教证进行说明。

下面麦彭仁波切作了一个暂停偈。

宗派二理之道轨，建立一理之论典，

无著菩萨广大行派和龙猛菩萨甚深见派的整个大乘的真正道轨，依靠静命论师的智慧，将二者合二为一，名言以无著菩萨或法称论师的观点为主，胜义以龙猛菩萨的观点为主，对此进行抉择的就是这部《中观庄严论》。



凡是如理随行者，必获妙理乘王位。

所有的后学者，如果按照本论的教义，如理如实地探讨、研究或者学习，然后认认真真地思维并修持，那么，此人必定会获得真正通达整个大乘教轨之理证智慧的王位。

因此，在座的诸位道友，只要下一定的工夫，凭自己的智慧精进修持，必定会有非常大的收获。因为麦彭仁波切的语言简明易懂，我在翻译过程中，也尽量使用浅显易懂的文字来翻译，除了一些非常符合原文的成语以外，基本上没有用非常善妙的语言作修饰。这样做的目的是什么呢？就是为了使麦彭仁波切原原本本的意趣真正融入每位道友的心相续中。

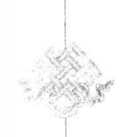
对于整个大乘的深广二义，在短暂的人生中想要去闻思的话，恐怕根本来不及。但是，现在通过静命论师的智慧，整个大乘法门已经完全融入《中观庄严论》这部论典当中，我们如果如理如实地随行、如理如实地研究探讨，那么，在短暂的时间中，一定会获得即生中非常难得的一种境界。这一点，对每一个人来讲都是非常重要的。

此处再次对本论的殊胜性作了赞叹，大家也应该对这部《中观庄严论》生起一定的信心。但有些人的信心和决心，就像空中的云雾一样，上课的时候发愿：一定要好好地背、好好地看。下完课以后，就开始随着外境散乱，自己的实际行动往往与发愿不能相应，仅有的一点信心也渐渐失去了，这一点的确是非常遗憾。因此，希望大家应该观察自相续，随着自己的发愿切实地身体力行，这样才会获得一定的利益。

随声附和是或非，迎合偏执者心意，

直抒宗旨之此语，击中何人请宽恕。

此为暂停偈



现在世间上有各种各样是与非的观点，如果别人说“是”，我们也随声附和“是是是……”；如果别人说“不是”，我们也随声附和“不是、不是……”。如此一来，与那些对宗派教义不能精通、偏执一方的偏执者的心意会非常相合。

比如说声闻缘觉没有证悟空性，“对对对，没有证悟空性”，然后说阿赖耶在名言中不存在，“对对对，不存在”。就这样随声附和，跟随这些偏执己见的人如此宣说，这些人的内心会非常高兴。大家不论是辩论还是与别人交谈，有些人根本不懂教义，但是迎合他的心意去说，这些人总是非常高兴。

麦彭仁波切说：现在随声附和的人多之又多，我没有必要像他们那样，而应该将宗派的真正要义窍诀全部说出来。那么，在介绍本论总义的过程中，教证、理证的棍棒也许会打到个别偏执自宗者的要害，希望你不要生气！请你一定要宽恕。

五、有何必要：

前面已经对本论从头到尾的内容作了介绍。那么，学习这部论典有什么必要呢？

如果有人心想：如何才能对整个大乘之义生起定解？

这是一个问题。也就是说，通过什么样的方法、途径，才能对整个大乘的经典教义生起坚定不移的定解？

所谓的“轻而易举”又作何解释？

前文在讲到有何必要时说：“为令轻而易举对整个大乘的教义获得定解进而证得殊胜菩提。”那么，其中所谓的“轻而易举”又将如何解释呢？这是第二个问题。

如何依此而获得大菩提呢？

第三个问题，如何依靠上述道理获得真正的菩提？

对于上述三个问题，麦彭仁波切将于下文一一作出解释。



首先，对整个大乘的教义如何生起定解？这个问题相当重要。我们当中的有些道友，已经对大乘法生起非常好的定解，这些人只要把自己的境界稳固就可以了。但有些人，对大乘法根本一无所知，真正的定解就更无从谈起了。他们只是在表面上知道，学佛是一件好事，仅仅停留在积累功德、拜拜佛这一层面上。因此，此处所讲的问题相当关键，大家应该专心致志地学习。

（一）通常而言，“乘”是以能作为趋向三解脱菩提的乘骑而得名。

以前在印度经常把“乘”用马车来比喻，梵语称为“雅那”，也是一种乘骑的名称。那么，为什么以乘骑而得名呢？因为此二者之间有共同点才如此得名的。

有什么样的共同点呢？我依靠马车或者牦牛等，可以到达自己的目的地；同样，依靠声闻乘、缘觉乘、菩萨乘或者密乘，可以随心所欲地到达自己的目的地。比如，依靠声闻乘的法要，最后可以到达声闻果位；依靠密乘，最后也可以获得密宗的究竟果位。《摄集经》中说，乘可以分为因乘和果乘。有关这方面的内容，《三戒论》中也阐述了宁玛巴的大圆满是不是乘的问题，在这里不作广说。

“乘”可以分因乘和果乘。佛果叫做所到之乘，也即果乘；依靠某一乘而获得佛果，这就叫做因乘。大家首先应该清楚乘的含义，其中，小乘也就是指依靠声闻缘觉乘获得自己远离痛苦寂灭的果位；而大乘则是为了利益无边的众生，最后获得圆满的佛果。大乘实际就是指唯识宗和中观宗。

以所缘大等七大胜过小乘的宗派即是中观与唯识宗。

大乘具有七种特点，也即所缘大、修行大、智慧大、精进



大、善巧方便大、正行修行大[1]、事业大，具有七大超越。

阿底峡尊者在其教言中说：大乘、小乘是以发菩提心来区分的，具有菩提心的叫做大乘，不具足菩提心的叫做小乘。无垢光尊者在《如意宝藏论》中以见修行果四个方面来分，也即大乘具有见修行果四个方面的超越。

此处，根据《经庄严论》的观点[2]，大乘以七种大来超胜小乘。

所缘大,大乘行人的所缘是甚深空性和广大地道两个方面的教义；而小乘,既不具足深方面的教义,也无有广方面的教义。

修行大，大乘行人修持的目的是为了利益有情、利益自己，也即自他二利；而小乘只是为了自己的利益。因此，大乘从修行方面也已经超越了小乘。

智慧大，大乘已经证悟人无我和法无我的圆满空性；而小乘只证悟了部分无我。

精进大，虽然大乘依靠不同的善巧方便，也可以在短暂时间中获得佛果，但是他依靠强大的精进力，在三大阿僧祇劫中不断修持、发愿，也无有丝毫怯懦之心；而小乘只是在三生或者短暂的人生中获得阿罗汉果位，除此之外，根本没有在三个阿僧祇劫中修持的精进。

善巧方便大，大乘依靠空性和大悲不分离的善巧方便度化众生；小乘根本不具足善巧方便。

正行修行大，也即果德大。大乘依靠不断地精进修持以

---

① 正行修行大，也即果德大。

② 《经庄严论》（唐译）云：缘行智勤巧，果事皆具足，依此七大义，建立于大乘。



后，获得如来正等觉佛陀的果位，圆满十八不共法、十力、四无畏等自相方面的功德；小乘根本不具足如此众多的功德。

事业大，大乘最后获得佛果，具有二十七种事业，而且，其事业可以任运自成；小乘根本不具足如此广大的事业。

麦彭仁波切在《智者入门》中也讲到了大乘的七种大。作为修行人，对于大乘所具有的七种大应该有一种理解，而且，对于小乘和大乘进行选择时，应该想：大乘非常殊胜，我应该修持大乘。

此二宗派并非各执一方、密意浑然一体即是“整个”之义。

所谓的大乘，就是指唯识宗和中观宗。密宗也可以包括在中观当中。那么，对“整个”大乘生起信心，并不是说只对唯识宗生起定解，也并不是只对中观宗生起定解，而是将唯识宗和中观宗——广大和甚深的所有教义融汇一体，对其生起坚定不移的信心，也就是对“整个”大乘生起定解。

在这里，有关整个大乘这一问题，麦彭仁波切作了特别详细的解释。

对此等含义生起定解的方法：

大家对于“整个大乘”的内涵真正了解以后，又应该对具有如此内涵的大乘究竟如何生起信心和定解呢？下面讲对整个大乘生起定解的方法。

总的来说，以经久修习、亲身体验的智慧趋至究竟果法，

对大乘法生起信心的最终结果即是如此。也就是说，首先通过各种各样的闻思修行了知大乘法的殊胜性，然后，经过长时间地精进修行，在自相续中不断串习，最后并非口头上说说而已，而是在自己的亲身体会中真正现前了最究竟果位。对大



乘法生起定解的最终目标就是如此。

那么，具体的途径是什么呢？这也不能离开闻思。

其中必不可缺之因，即是通过如理观察而获得定解的思所生慧。

获得上述究竟果位必不可少的因是什么呢？应该通过修行获得亲身体会而生起定解，也叫做修所生慧。那么，生起修所生慧不可缺少的因是什么呢？通过如理如实地观察、再三地思维、辩论以后，逐渐在自相续中生起的思所生慧，即是生起修所生慧之因。

思慧之因，就是闻受善说典籍。

想要获得思所生慧，必不可少的因就是在具有法相的善知识面前听受真实的善说论典。也就是闻、思不相脱离。

《四百论》中说："闻者所闻教，说者皆难得。"现在世间上，一方面听闻的人极其稀少，而且，听闻的法非常难得，然后，宣说佛法的人也是极其难得。因此，此论又云："以是说生死，非有非无边。"以这样的原因，很多众生在轮回中一直不断地流转。

的确如此，现在真正听闻法要的人非常少。不管是哪一个城市或者哪一个寺院，有些人是盲修瞎炼，有些人随着自己的分别念而转，真正对于诸佛菩萨的经论进行思维和听闻的人，可以说是寥若晨星。因此，希望大家首先应该清楚趋入大乘法的真正途径，如果不想解脱或者不想真正获得利益的话，也就没必要白费唇舌。但是真正想获得法利，对此处所讲的途径一定要铭记于心。

当然，只是听闻经论、了解它的内容还不足以经行地道，而必须对真义如理生起定解方能彻断自相续的颠倒恶念。

仅仅听一两部经论，或者大概了解一下其中所讲的内容，想要经行五道十地是根本不可能的。因此，必须如理如法地听闻，然后再详详细细地思维，并且身体力行、亲身体验，这样一来，可以彻底断除自相续中根深蒂固的各种常乐我净的颠倒分别念。作为修行人一定要在这方面下工夫。

故而，应当随入三察清净圣言与依量成立的理证之道，自己生起殊胜的解信，以不随他转、不被他夺的广大慧眼亲睹过去未来诸佛出有坏所由经的通衢大道，义无反顾而踏入。

对于上述一段文字，大家应该再三领会。作为修行人，必须通过如理如法地闻思修行，才能斩断自相续中的各种恶分别念。因此，我们一定要趣入以三观察[①]得以清净的真实的佛陀教义。

比如，有些人说的语言，从现量角度有现量的妨害；从比量角度，有比量的妨害。但是，佛陀的教义并非如此，既不会有现量的妨害，也不会有比量的妨害，而且，任何教证也无法遮破他的观点。因此，在这个世界上，通过三观察得以清净的唯有佛陀的教言，我们应该趋入此清净的理证之道，并且生起殊胜的定解。

这段话的内容非常深，希望你们自己一个字一个字地好好领会。此处说，通过三观察清净的佛经教义和以量成立的理证智慧，我们应该对此生起解信。比如《释迦牟尼佛广传》，它虽然类似于一种故事形态的长篇小说，但是这种论典，依靠三观察已经完全得以清净了，因为它在现量、比量、教量方面无有任何妨害；而且，对于这一论典，自己在闻思修行过程中，

---

① 三观察，即现量、比量、教量。



依靠自己的理证也已经得以清净，最后在自相续中可以生起真实定解。

大家对中观也好、《释迦牟尼佛广传》也好，自己已经生起了殊胜的定解，获得了不随他转、不被他夺的广大慧眼，以此能亲自见到未来过去出有坏所由经的通衢大道——这就是获得佛果的真正大道。对此，我们应该义无反顾地趣入。

那么，他们通过何种方式来趣入呢？依靠不随他转和不被他夺这两种途径趣入此大道。

其中，并非人云亦云、盲目随从，而是凭着自己理证智慧的力量而坚信不移，无需依赖他人或仰仗他力，独立自主，即是所谓的“不随他转”；

讲其他论典时，我说《中观庄严论释》当中讲到了非常重要的两个定解，一个是不随他转，一个是不被他夺。此处，首先解释了什么叫不随他转。

所谓的不随他转，即并非人云亦云、盲目随从，而是凭着自己理证智慧的力量，对佛法的教义、对中观的教义深信不疑。而且，不需要观待任何他力，自己已经对中观真正获得了定解，完全可以独立自主。比如对因果这一道理，首先自己闻思，最后完全相信一切万法都是有其因必有其果，或者人的确有前世后世。这时，不需要依靠其他论典也不需要任何人，自己完全具有一种独立自主的定解。

在座的很多道友，学习《中观庄严论》以后，尤其对佛教的真理、中观的见解、名言中万法唯心或者前世后世存在以及《大圆满前行》所讲的三宝加持等各种各样的内容，能不能获得一种不随他转的定解？如果真正获得了不随他转的定解，在有生之年乃至生生世世，都会成为名副其实的大乘修行人。



由于获得了解信，一切邪魔外道也无法使之背其道而行称为“不被他夺”。

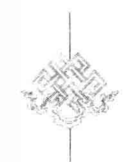
无论对正法、对因果或者对三宝的加持等，对佛教方面的一切教义，自己真正获得了不可退转的信心，一切邪魔外道也不可能改变你的想法。比如学习宁玛巴的大圆满，自己相续中已经获得了坚信不移、不被他转的定解，这时，任何邪魔外道都不会使你背道而行。

这里的“邪魔外道”，不一定是我们经常说的魔鬼。《现观庄严论》中讲到了四十六种魔业，凡是对自己的修行造成障碍的，都称之为魔业、魔的幻变。这些邪魔根本不可能间断自己的见解和修行，最后获得这种境界时，就已经生起了不被他夺的定解。

“文革”期间有些人，别人说：“三宝无有功德，佛法都是假的。”他就人云亦云：“对对对，三宝没有功德。”在他的相续中，如果具有不被他转的定解，别人无论怎么说都不会随他而转；如果有不被他夺的定解，魔力也好、外道也好，或者外面的势力无论多么强大，自己的定解也不会随随便便被别人转变。

有些道友本来是学密法的，到了其他道场的时候，别人说：“密法不好……”因为他不具足定解，于是也跟着说：“对对对，密法的确不好。”最后把密法完全舍弃。这种人，既没有不随他转的定解，也没有不被他夺的定解。

所以，不论学任何一个宗派，于自相续中生起这两种定解是相当重要的。否则，我们天天闻思、天天念经，也是随风飘荡，没有很大的意义。尤其学习密宗的个别道友，对于自宗的见解根本不在乎，认为宁玛巴也可以、格鲁派也可以、禅宗也可以……什么都可以。这种人，见解也不稳固、性格也不稳



固，只要有好吃的东西就跟着去吃，完全没有自己的主张，这种人非常可怜！

宁玛巴当中，以法王如意宝为主的高僧大德们并不是这样，他们自相续中的见解，哪怕遇到生命危险也不会舍弃。比如我学宁玛巴、学大中观，这种见解有真实的可靠性，对这一点深信不疑，任何人拿着兵器刺着我的心，我也绝对不会舍弃，必须生起这样的定解。

否则，今天遇到一位格鲁派的上师，就说："你是不是要传最殊胜的密集金刚，那我要去修一修。"然后，遇到一位外道的导师修丹田，就说："这个不用吃饭、不用穿衣服，我最喜欢的就是这种法。"这种人，自相续中根本没有定解，因此，很容易被诱惑。

我非常希望，在座的道友们，在闻思过程中应该详详细细地观察，在自相续中真正生起定解。在一生中，对于佛法，真正通过自己的智慧研究，就好像糖的味道是甜的，自己已经真正品尝到它的味道以后，不需要听任何人介绍糖的味道。所谓的佛法，通过自己的苦行，真正融入自己心间的时候，别人无论如何制造违缘，自己也绝对不会舍弃的。

如果不具足定解，暂时一两年在喇荣山沟里闻思，下去以后，到马尔康就开始换上一套西装，到了成都就已经开始飘飘悠悠的，随着自己的各种恶劣习气而转。因为很多人无始以来的习气特别强烈，暂时一两个月或者三四年的闻思修行，不一定会斩断相续中的很多烦恼云雾，因此一定要在自相续中生起不随他转和不被他夺的定解。

具有如此慧眼的修行人，于正法得到更超胜的定解，摈弃假法非法，



现在世间上的各种书籍、各种观点多如牛毛，但是，具有此二慧眼的修行人，就像《定解宝灯论》所讲的一样，已经对正法获得了更加超胜的定解，因此，对一切邪知邪见、邪分别念全部都可以摒除。

获得辨别法与非法的智力，

辨别法与非法的智力，很多人刚来时可能根本不具足，但是在学院待过几十年的人，应该获得了不被他转的定解，这也是上师三宝和传承上师们的加持才能获得的。

如同明目者现见色法一般。

对于整个佛法的优越性，自己已经完全获得了一种领悟，就好像明目者见到自己面前的瓶子、柱子一样，无论别人如何说佛法不好，对你也根本不会有一丝一毫的损害。

关于此理，正如怙主弥勒菩萨所说："以理观察妙法者，恒时不被魔所障，证得殊胜摈除他，不被他夺成熟相。"

不被他夺定解已经成熟的相是什么呢？弥勒菩萨在《经庄严论》第九品中作了如此讲解。

这部《经庄严论》的确是非常殊胜。法王如意宝也曾经说："如果能传一遍《经庄严论》，我一辈子中的愿望已经圆满了。"当时，法王如意宝传讲《经庄严论》的时候，担心会出现违缘，也让我们念了很多经。

《经庄严论》这部论典为什么如此殊胜呢？无著菩萨、麦彭仁波切他们所写的《经庄严论》讲义中都说：这部论典完全具足整个大乘所有深广法门之功德。谁如果传讲《经庄严论》，这个人已经具足了传授整个大乘法的功德；谁如果听闻《经庄严论》，也有听闻整个大乘法的功德。

现在众生的寿命非常短暂，所以，传讲和听闻具足非常大



功德的法要，对我们来讲很重要。这也是我们今年传讲《金刚经》和《经庄严论》的原因，因为整个大乘般若可以包括在《金刚经》和《摄集经》中。传讲《金刚经》的功德也是相当大的，我传讲《金刚经》的那段时间，也许你们也记得，别人问“念什么经”，我说“念《金刚经》”；“对死人念什么经”，“念《金刚经》”；“对活人念什么经”，“《金刚经》”；“我供养什么”，“你供养《金刚经》就可以”……一直都是这样讲的。

今年半年的教学计划当中，如果没有出现违缘，非常希望《金刚经》和《经庄严论》能够讲闻圆满。这样一来，你们获得真正的人身也具有非常大的意义。但是，在短暂的人生当中，听闻此种大乘法的机会很难遇到，大家应该祈祷护法神和上师三宝给予大力的支持和加持。不然，在末法时代，各种各样的违缘特别猖狂，很多善法非常难以成办，仅仅依靠自己的力量，想要圆满如此殊胜的大乘法要是非常困难的。

弥勒菩萨在《经庄严论》中说：“以理观察妙法者。”这是讲不被他夺的因。也就是说，如理如实观察一切深广法门的教义，即是不被他夺之因。“恒时不被魔所障”，就是不被他夺定解的本体。生起这种定解以后，外面的各种邪魔外道和违缘都不会对这个人有损害。生起不被他夺定解的作用是什么呢？“证得殊胜摈除他”。

通过在善知识面前如理如实地听闻，并善加观察，即是所谓的因；任何邪魔外道或者各种各样的人和非人，都不会夺走自己的定解，即获得了不被他夺定解的本体；最后，在自相续中真正出现了殊胜的境界，就像日光出现时，一切黑暗都会自然而然摈除一样，所有智慧的违品也会马上摒除。具足了上面所讲的三种条件，说明不被他夺的定解已经成熟了。



唐译《经庄严论》中说："深观妙法理，诸魔不可夺，能与异部过，说坚成熟相。"这里面的翻译方式稍有不同，但要义是完全相同的。

因此要明确，所有正道务必要先了知、现见，再实地修行。反之，自己尚未获得定解的同时盲修瞎炼获证果位的正道是绝不可能有的。由于此理是二量论证的核心，

正如《定解宝灯论》中所说，见解还没抉择就一味盲修瞎炼的话，想要证得佛果是绝对不可能的。

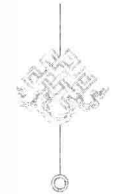
因而只要把握住这一要领，依此不假勤作自然而然便会对佛陀深广经教的整个大乘生起解信，

学院中的很多堪布、活佛，不论到哪里去，在佛教的教义上，这些人可以说战胜一切。即使学院不是特别出名的堪布，到了其他佛学院、寺院的时候，与他们的智慧相比较，也的确具有很多不共的特点。

我想：这一方面是法王如意宝的加持，另一方面，依靠《定解宝灯论》、《中观庄严论》这些非常好的窍诀书，在自相续中已经获得了完全独立自主的定解和智慧。这样一来，不论你在哪个环境、哪个人群当中，都可以散射出智慧的火光。

智慧将从方方面面得以增长，好似星星之火燎焚森林一般。

所谓不被他夺的定解，表面看来似乎是很小的一件事情，但就像星星之火可以焚烧森林一样，我们相续中哪怕对因果、对佛法生起如星星之火一般的定解，对整个万法的邪见密林也会被全部焚烧无余。所以，在自相续中生起如此殊胜的定解极为重要。



Chapter 23

下面继续讲《中观庄严论释》的总义部分。现在正在讲造论五支中的“有何必要”，这里面分三个问题：第一个问题，如何对整个大乘生起真实的定解？第二个问题，所谓的轻而易举如何解释？第三个问题，依靠这部《中观庄严论》如何获得菩提？

前面也说了，这部《中观庄严论》虽然只有九十多个颂词，可以说很少，但是通达这部论典，可以将一切分别念烧尽无余，就像小小的火星落到森林中，整个森林也会全部烧尽一样。

这部论著超胜一切不仅依理成立，而且依据教证也足可证明。

《中观庄严论》这部论典的确超胜一切大乘论典，通过前面麦彭仁波切的理证论述，很多人确实生起了信心——《中观庄严论》真的非常殊胜。但凡夫人的信心，今天生起来了，明天又退，这是最大的一个毛病。如果旁边有人正在提醒你、督促你，似乎真的能生起信心一样。讲《窍诀宝藏论》的时候也是这样，当时很多人发愿：我要背诵，我一定要每天看一遍。但现在，一方面可能是没有时间；另一方面，确实已经忘了，因为发愿也经常带有一种波动性。

对于《中观庄严论》的殊胜性，麦彭仁波切已经通过他的不共智慧作了理证论述。那么，依靠教证又如何证明这一点



呢？

《楞伽经》中的五法之义前文已引用过，而此经中广述的结尾又云：

《中观庄严论》当中，将唯识和中观结合起来讲得非常清楚。这一点，通过释迦牟尼佛的教证也可以证明，这部论典的确是大乘中不可缺少的一部论典。

《楞伽经》中对五法涵盖整个大乘法的道理已经作了宣讲。

“谁依理证测此理，信勤瑜伽无分别，已依不住之义者，享用妙法如纯金……”

《楞伽经》中不仅对五法等内容作了总结，而且在其结尾时也讲到：任何人通过理证观察中观和唯识的妙理，那么，具有信心、精进的瑜伽者，所有的分别念必定会全然消失，依靠这种无住之义，最后不住轮回的边也不住涅槃的边。就像《智慧品》中所说：在心识面前，最后有实、无实全部都不住[1]。依靠《中观庄严论》的教义进行分析，最后已经真正达到这种境界，那么这种人，真正可以享用大乘的殊胜妙法。而且，就如同经过十六次磨炼后变成无有任何垢染的纯金一样，他的智慧也是世间上最纯洁无垢的。

通过这一教证，已经充分说明了名言量和胜义量的至关重要。

二量圆融一味、依理抉择的这部论前所未有，

胜义量和世俗量圆融无违，而且，依靠理证进行抉择的这部论典，不论印度还是藏地，都是前所未有的一部论典。

---

① 《入菩萨行论·智慧品》云：若实无实法，悉不住心前，彼时无余相，无缘最寂灭。



以颠扑不破的理证足可成立将此论赞为价值连城。

对于这部论典，宗喀巴大师等很多高僧大德异口同声地赞叹：通过各种确凿的理证足可证明，此论堪称印度圣地或藏地雪域极为难得、前所未有的如意宝论。

我想：在座的道友，一方面，依靠五蕴身在苦海中沉溺，的确是非常可悲的事情；另一方面，在末法时代，人们忙忙碌碌地过着各种各样无有意义的生活，我们却在寂静处学习如此殊胜的论典，这的确是前世福报现前，否则，不一定能遇到如此胜妙之法。

详细内容请参阅

对于本论所讲的详细内容，在阅读了相关的大乘经典之后，更加对《中观庄严论》及其作者生起坚定不移的信心。那么，应该翻阅哪些经典呢？麦彭仁波切在此处列举了几部经典。释迦牟尼佛二转和三转法轮所宣讲的经典虽然非常多，但这几部宣讲唯识和中观甚深窍诀的经典的功德非常大，也是主要牵涉到《中观庄严论》所抉择内容的经典。大家如果经常翻阅，会与学习这部论典起到相辅相成的作用。

《楞伽经》《密严庄严经》

《密严庄严经》的功德相当大，造五无间罪或舍法罪等很多恶业的人，即使读一遍，从此以后不会堕入恶趣等，具有相当大的功德。

《解深密经》《父子相会经》《月灯等持经》《象力经》[①]《无尽慧经》《摄正法经》[②]《海龙王请问经》《宝云经》《般若

① 《象力经》，也即《大象妙力经》。

② 《摄正法经》，即《般若摄颂》，也叫做《摄集经》。



经》等。如果对所有这些经典的无垢意趣深入细致思索，必会更加深信不疑。

现在在汉文方面，依靠很多大译师的恩德已经将《大藏经》翻译出来了，但是文字比较古，即使水平比较高的人，对《大藏经》进行讲解也很困难。但藏文的《大藏经》不是这样，全部是白话文，特别好懂。

一般来说，以前的很多高僧大德说：只有第一地菩萨以上才能真正解释佛陀的密意。但是，仅仅翻阅的话，一般人都应该看得懂，比如《宝云经》、《解深密经》，很多高僧大德也对这些经典作了讲义。有时候，福报比较大的人喜欢看经典和论典；福报不大的人，经常喜欢看一些杂书。

此处，麦彭仁波切说，如果翻阅这些经典，对通达整个大乘的教义会有很大帮助，对胜义量和世俗量的教义也会生起坚定不移的信心。

分别而言，对本论生起定解之方法：

以上，对于总的大乘法如何生起定解的道理，已经通过教证、理证作了详细介绍。分别而言，对这部论典生起定解的方法是什么呢？下面讲到了《中观庄严论》与其他论典不同的五种特点。

超胜其他中观之此论自宗具有与众不同的五种观点：一、真正的所量对境唯一安立为能起功用的实法；

《量理宝藏论》当中，第一品讲能量，第二品讲所量。其中，现量和比量所衡量的对境，就叫做所量对境。那么，它的法相和定义是什么呢？唯一安立为能起功用的实法。

这种说法与经部宗的观点比较相合。经部宗说：凡是能起作用的自相法叫做所量。比如总相、共相、石女的儿子等等，



这些法无有真实的功用，因此，不能称为真正的所量。因明当中对这一问题介绍得比较清楚。

二、外境不存在唯有自明自证之心识的独特观点；

本论承许万法唯心造，也就是说，外境不存在，唯有自明自知的心识。

当然，此处所说自明自知的心识，并不是唯识宗所承认的实有心识，应该指大乘公认的自明自知的心识，也可以称之为自证。因此，通过这一问题，已经讲到了名言中承认自证的观点。

三、认为外面形形色色的显现由自心所造，承许唯心；

外面形形色色的法，应该说是自己心的显现，以此承许万法唯心造的观点。

四、胜义分为相似胜义和真实胜义；五、在抉择相似胜义时，认定各自正量所得出的意义互不相违。

在抉择相似胜义时，胜义量和世俗量分开。胜义量所得到的是单空的法；世俗量所得到的是自相的法，此二者互相不矛盾，无有任何抵触。这是第五个特点。

于此逐一介绍它们各自的主旨：

这部《中观庄严论》与其他中观论典不同，它具有五种特点，下面对每一个特点分别进行广说。

第一个是外境的法相安立为能起功用。“起功用”是因明中经常讲到的，比如火能燃烧，这就是起功用的，也叫做名言中的真实实相。如果不起功用，就不能属于名言中的外境，因明中是如此安立的。萨迦班智达在《量理宝藏论》中讲到：所量的法相唯一是能起功用的法，或者说自相就是所量的法相，



也可以说心所了知[1]。有几种说法。

其一，我们要了解，世俗中真正的所量对境唯一是能起功用之法，而所有无实法依靠自力而无法显现，是依赖有实法以遣余的分别心而假立的，

在世俗中，唯一能起功用的法称为所量的法相。而无实法——虚空中的鲜花等，依靠自力和他力都不可能在这个世界上显现。

那么，所谓的无实法又是依靠什么安立的呢？依赖有实法来安立。比如说“无瓶”，依靠有瓶可以建立瓶子没有。因明中，将其称为“遣余”，这在因明中是非常重要的概念。遣余可以分语言的遣余和分别念的遣余两种。语言的遣余，比如，我口头上说柱子，此时除柱子以外的瓶子等所有名词全部抛开，从而建立了柱子；分别念的遣余，我心里面想柱子的时候，除柱子以外的其他法——瓶子、山川等等全部除开，唯一建立了柱子这一法，这也叫做意识上的遣余。因此，遣余以总相的方式来趣入。

讲因明时主要学习遣余这一概念。无实法依靠遣余的方式可以假立，比如石女的儿子，从石女没有儿子这一角度，可以称为石女儿，我们在心里可以如此假立，但它的自相其实根本不存在。

由此可确定观现世量安立的合理性，

观现世量的所见是眼耳鼻舌身等凡夫根识的对境，也就是所谓的现量和比量。依靠观现世量，将所有的无实法全部抛开，而以有实法作为对境，这一点是完全合理的。

---

① 《量理理宝藏论·第一观境品》：境之法相识所知。



依靠观现世可抉择观现世对境中显现的所知万法为无常，

依靠观现世量可以抉择观现世量对境的所有显现，比如眼睛见到柱子，柱子的自相可以成立，既然它的自相成立就决定是无常的，因为不可能有一个常有、起功用的法。比如，外道承认的常有自在的我或者任何一个法，只要它是常有的，就不可能是起功用的。

同样某些人自以为是地认为虚空等是恒常之法，实际上只不过是它的无实假名成立而已。

所谓的虚空常有，《量理宝藏论》中说：法称论师只不过是将没有无常的本体称为常有而已，真正常有的本体根本不可能存在[1]。因此，虚空不可能常有，它实际只是一种假立的法。

倘若是有实法，必须是能起功用的法。如果是有功用之法，就可成立是刹那性，一切实法的无常性也可轻而易举得以证实。

归根结底，《中观庄严论》所抉择的外境应该是起功用的自相法。大家应该了知，如果外境是起功用的自相法会有很大利益。有什么利益呢？我们都知道，起功用的法全部是无常的，既然是无常，就全部是刹那性的、无有丝毫可靠的法。由此，可以对中观所讲到的细微无常生起坚定不移的定解。

大家学习《中观庄严论》以后，对于春夏秋冬等粗大的无常法都会有一种概念。而且，通过学习《札嘎山法》、《开启修

---

① 《量理宝藏论》云：“法称则于遮无常，安立恒常之名言。”蒋阳洛德旺波尊者对此解释说：具德法称论师只是将遣除无常的那一分安立为常有的名言，并非认可存在恒常的同体。



心门扉》等论典，大家对无常都观得非常不错。但这只是比较粗大的一种分析方法，此处所说自相续中生起的细微无常法，应该是外境刹那刹那变化的，既然刹那刹那变化，就肯定是起功用的。这就是此处将外境抉择为唯一是起功用自相法的目的。

有些人认为：所谓的起功用对我来说无所谓，只要我的牙齿能啃得动土豆丝就可以，只要我的牙齿有一点功用就可以。如果牵涉到我的牙齿，我就去判断。没有牵涉到我的牙齿，外境起不起功用对我来讲有什么意义呢？没有什么意义。

没有深入细致去分析的时候，可能会有这种想法。但是真正去分析时，一切外境必须起功用，起功用就必定是无常，因为不可能常有的法起功用；如果是无常，它必定是刹那性的。如此推理下来，最后一切外境都不会有恒常性，于自相续中真正会生起无我和无常的定解。

如果懂得以显现的方式取自相、以遣余的方式取总相的道理，

比如瓶子，瓶子的自相是由众多法组合而成的，这一点，通过眼睛等现量的方式可以取；而瓶子的概念，则需要通过总相的方式来取。

《量理宝藏论·第四观建立遣余品》中讲得非常清楚，因明的要点就是遣余，如果这一点学习得很好，对于因明就可以完全精通，不会有任何大的困难。不管是相违、相属，还是自利比量、他利比量，因明的很多推理和教义全部可以归属于遣余当中。

归根结底，眼耳鼻舌身现量执著的对境是外境的自相法，那么，现量是通过显现的方式来取的。比如柱子放在前面，它



的自相在我的眼前显现，这时，我可以现量了知对境的特点，这就叫做以显现的方式取自相。然而，总相的柱子依靠眼睛无法见到，只有在心里面想“这是柱子”，也就是除柱子以外，其他的法全部除开，即以遣余的方式来取总相。

必会对此理解得极其透彻，这相当于是因明论的心脏与眼目。

如果能够了知以显现的方式取自相、以遣余的方式取总相这一点，就已经了知了因明最核心、最主要的部分。

此处稍微难懂一点。第一特点，外境必须是起功用的自相法。如果不是自相法，则根本无法起功用，就像石女的儿子或者柱子的总相一样，根本无法起到任何功用。那么，自相的外境如何来取呢？应该以六根识来取。六根识以何种方式来取呢？以显现的方式取。而无实法、总相等以何种方式来取呢？以遣余的方式取。

因此，如果懂得了遣余的道理，这就相当于因明的心脏，对于所有因明的道理都可以轻而易举通达。《量理宝藏论》共有十一品，几乎没有一品不牵涉到遣余。

大家对遣余这一部分也应该好好地想一想。刚开始没有听过因明的时候，可能觉得有点难懂，但学习一段时间之后也不见得不懂。因明的道理不像中观一样，这里面所涉及的道理基本上与世间的物理学等差不多，明白以后就可以完全通达。因为它所涉及的都是名言中比较表层的内容，非常浅显易懂。但中观并非如此，说懂又好像不太懂，说不懂又好像似懂非懂，因为中观里面所说的深奥道理已经完全超越了凡夫人的分别念。

而名言本身也分为真名言与假名言两种，其中能起作用之



法许为真名言，这与经部的观点相吻合。

真名言，也就是指真正能起作用的法，比如眼睛所见到的色法，这叫做真名言；假名言，比如捏着眼睛时见到天空中有两个月亮等等。

法称论师也说："若人观外境，我依经部梯。"

法称论师在《释量论》中说：不谈外境就没什么可说的，只要提到外境，就必须依靠经部的观点进行宣说。

因为经部不像唯识宗一样。唯识宗认为，现在柱子的显现就是心，这一点一般人很难接受。但经部宗承许：柱子自相存在，柱子的本体原原本本存在。

所以，法称论师说，如果不观外境就不说了；如果要观察外境，我就一定要依靠经部的梯子，如果舍弃了经部的梯子，根本无法爬上名言的高楼。不过现在有电梯……

对此，虽然不承认隐含的外境，但对于心所呈现形态各异的现相必须如此进行名言分析。

经部宗承认一种隐含的外境，比如说柱子，我们所见到的并不是柱子真正的本体，只是见到它的行相，就好像真正的事物在镜子里不存在，镜子里所显现的就是影像一样。

因此，经部宗认为：外境是隐藏着的，所看见的就是外境的行相，我们的眼睛就相当于镜子，镜子里所显现的不可能是真正的色法，只是色法的一种影像。

在《中观庄严论》这部论典中，虽然不承认经部宗所承认的隐含外境，但在分析名言时，心前所显现各种各样的外境现相必须承认。



Chapter 24

《中观庄严论释》中讲到本论与其他中观论典不同的五种特点，其中第一个是“真正的所量对境唯一安立为能起功用的实法”，下面讲第二个特点。

其二，名言中有自证：

格鲁派的有些论师认为：中观应成派在名言中也不承认自证。但此处说，名言中应该承认自证。

那么，什么是自证呢？

尽管不是一体的自身分为能知与所知之对境的觉知，

所谓的自证，并非在一个法的本体上分为能知与所知二者，它应该是一种自明自知的心，也即远离无情法的明觉。对于这样的自证，如果说它的对境如何、有境如何，从而进行详细观察的话，那是绝对不能成立的。

然而从遣除无情法、生起明觉本体的意义上安立为自证的名言实属合理，

那么，对于自证应该如何安立呢？所谓的自证，已经遣除了无情法，因为自己的心可以自己了知，它并非外面的石头、瓶子等等；它可以生起明觉的本体，比如一刹那间生起嗔恨心或者信心等，这种念头已经远离了无情法。而且，它的本体完全是自明自知的，也即人们经常所说的“人贵有自知之明”，这就是所谓的自证。

一般来讲，在比较大的辩论场所中，萨迦派、格鲁派、宁



玛巴，对于“名言中承不承认阿赖耶”以及“名言中承不承认自证”等问题辩论得非常激烈。对此，大家应该清楚，在名言中，远离无情法的、自己明白自己的一种觉知不可缺少，一定要安立。

不会招致自己对自己起作用相违等任何过失。

那么，《宝积经》中佛陀说：自己对自己起功用不合理。既然如此，所谓的自己了知自己会不会出现过失呢？

无有任何过失。名言中，在未加详细观察的情况下，自己明白自己完全合理。佛陀也说：自己是自己的怙主。那么，自己是自己的怙主，有没有必要观察能怙主是谁、所怙主是谁，此二者成立还是不成立？同体还是异体？在名言中，对很多问题没必要详详细细观察。

自证在名言中成立绝无妨害。

麦彭仁波切对札嘎仁波切的辩论书中，有关自证的问题辩论得非常多。他们说：如果在名言中不承认自证，那么，自己的见闻觉知已经被一概否定了，如此一来，依靠自证而成立的他证——以五根识了解的觉知也就根本不可能成立。

依自证而建立万法唯心，感受对境的名言无有妨碍而成立。

在名言中承认自证具有很多的功德和特点，一方面，依靠自证可以将万法的显现抉择为心；另一方面，外境色声香味等一切法，需要依靠自证来领受，如果自证不承认，领受这些法的有境也就不复存在。因此说，自证在名言中必不可少。

如果不这样承认，那就会由于毫不相干而不能实现领受外境等，结果一切观现世量的安立都将土崩瓦解。由此可见，自证实可堪称名言量的唯一的关要。



自证如果不存在，外境也就与自己的心毫不相干，那又该如何领受外境呢？根本不可能领受。

比如外境有火红的火，如果承认自证的话，火接触到自己的身体时，可以说“火非常烫，已经燃烧了我的身体”，因为火的热性与自心结合起来之后，疼痛的感受也可以表达出来。或者，如果说自证不存在，经堂里面供了很多灯，特别热，这种感觉也就不会被任何人所了知，因为外境与自己的心识二者毫无关系。但这一点，只要是佛教徒，一般来说都不会承认，除有部宗以外，即使经部也承认，我们所看到的并不是真正的外境，实际就是心的一种幻相。所以说，自证一定要承认。

如果不承认自证，眼睛所见到的色法、耳朵所听到的声音全部都会不合理；而且，依靠无损害根识所得到的外境，世间人们认为正常的一切现象，也将全部无有。为什么呢？眼睛所见到的色法，从内观来讲，应该由自证来了知；从外观来讲，则是从眼识中出现的。但内观的自证如果不成立，所有的外境也就不存在了，最后，即使中观应成派的论师，对自己是否吃饭这一点也将犹豫不定了。

麦彭仁波切在两大辩论书中再三讲到：名言中一定要承认阿赖耶和自证。如果承认自证，于名言量不仅无有丝毫妨害，而且是不可缺少的。

这以上已经讲了本论五种特点中的第二个特点，下面介绍第三个特点——名言中承许万法唯心。

其三，承认各种显现为心的幻化，进而了达名言究竟的本面并对流转投生、弃离轮回之理生起诚信。

本论的第三个特点：一切万事万物的显现全部是心的幻化。如果谁已经了知这一点，这个人就已经通达了名言的究竟



本面，到达了名言最究竟的顶峰。这时，此人对整个轮回的生死流转以及远离轮回获得解脱的道理也会生起信心。

为什么这样说呢？了知万事万物全部是心的幻化、心的游舞以后，依靠法称论师的名言量抉择万法也将轻而易举。而且，由于一切万法皆由心所造，心的根本如果断了，一切都可以断除；如果心的根本没有断除，轮回各种各样的显现也将接连不断。由此，可以对前世后世、业因果等轮回的各种现象生起非常殊胜的定解。但如果对心的本体无有认识，则对整个轮回的一切道理根本不能了知。

如是就远离一切所缘相状戏论的实相而言，万法唯心的概念也不可得，然而这纯属是超越名言的胜义。

现在如果是抉择月称论师《入中论》中破四边戏论的观点，也就是站在远离一切所缘相状的立场，那么，万法唯心的概念根本不可能得到。因为万法是不是心、佛陀存不存在、极乐世界存不存在等所有问题，全部是名言中的概念。如果站在万法离一切戏论的角度，上述这些概念一丝一毫也不存在。但是，现在并未抉择胜义，而是在抉择名言，因此，大家对万法唯心的道理一定要清楚。

如果站在名言显现的这一立场上，“外境存在”这一点必有理证妨害，而“万法唯心”却有正理可依。

站在名言显现的角度，外境根本不存在。这一点，法称论师在《释量论》中运用产生理、相同理、决定理等很多推理进行观察，所谓的外境存在具有教证、理证的妨害，根本不合理。

因此，唯识宗以上对于所谓的外境一定要破掉，因为“外境存在”这一观点，即使不依靠胜义量，在名言中也具有很大的妨害。而“外境不存在真正的实有，唯一是心的显现”这一



点，却有正理可依。

唯识宗说：一切万法唯是自己的心所造，明现之故；一切万法唯是自己的心所造，与心俱生之故。《量理宝藏论》和《中观庄严论》的后面部分都介绍了唯识宗最强有力的两大推理：外境的万事万物与心无二无别，明现故，就像梦中的大象一样；一切万事万物，除心以外并非他体成立，与心俱生故。具体的推理方式，在讲本论正文时有详细介绍，此处暂时不讲。

所以说，万法唯心这一道理，在名言中具有成立的依据，而外境存在则无有丝毫可以成立的依据。

因而，倘若未逾越观现世量的范围而承认一个名言，则无有较此更胜一筹的。

当然，超越观现世量的话，已经不是眼耳鼻舌身的境界，而是胜义所抉择的境界了。但此处所说的并非如此，仅仅在平凡人们见闻觉知的范围中，除万法唯心这一观点以外，名言中再没有更高的境界了。

如果对以分别妄念安立的一切法进行观察、分析，则任何法也不成立，

对于整个万事万物，如果通过名言量进行观察，万法唯心的观点非常合理；如果通过胜义量来观察，任何法都不可能成立。

但自前感受无欺、不灭的现相以事势理必定成立仅是心的显现或者自现。

对这一句话，大家一定要理解。一切万法唯是心的幻变假立，对此，如果以胜义量观察时，万法连微尘许也不能成立，但是名言中，凡夫人面前所领受的，比如听到的声音、吃的糖等，一切见闻觉知的感受等丝毫也不会灭尽，这一点，以事势



理可以成立。

也就是说，通过事势理可以成立万法皆是心的显现、心的幻变而已。比如，我今天吃了一个非常好吃的苹果，真正以胜义量来观察时，苹果不能成立，当时觉得特别好吃的感受也不能成立；但以名言量来抉择时，以事势理可以成立，吃到非常好吃的苹果完全可以成立为内心的一种游舞。

为什么这样讲呢？对我来讲，这个苹果很好吃，但实际上，苹果的本体上并不存在真正非常好吃的东西。否则，任何众生吃到这个苹果，都应该产生相同的感受。但并非如此，有些众生认为它不好吃，有些众生连吃都不想吃，以此完全可以说明，所谓的苹果好吃完全是心的一种自现，这一点通过事势理可以成立。

对于这一问题，如果讲得深一点，万法在胜义中的确不能成立，但在世俗中，依靠心的各种迷乱染污可以显现种种外境。

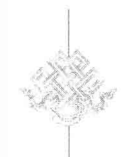
如果越过它，显然就属于超离名言之胜义的领域了。

如果这种见闻觉知已经不存在，苹果很好吃的感受也不存在，那就必定属于胜义谛的领域，不是名言谛的范围了。

应当了知绝不会再有一个居此之上的名言。

仅仅从名言角度而言，于万法唯心之上，绝不会有更高的一种名言安立方法。如果经过胜义量观察，当然还会有更高的境界，比如中观的单空。麦彭仁波切在下面解释时说：单空也是一种世俗谛。这时如果问：万法唯心的境界高，还是万法唯空性的境界高？应该说：万法唯空性的境界高。但在此处，完全不经过胜义量，单单从名言量角度来建立时，在世俗中，万法唯心是最高、最无上的一种境界。

为此，法称论师开显佛陀慧眼如理如实所彻见万法实相之



密意的名言道理的精髓也仅此而已。

大家都知道，在佛教宗派当中，法称论师的智慧无与伦比，依靠他的事势智慧理，可以胜伏无数外道；而且，依靠他的智慧理完全能解开佛陀究竟甚深的密意。因为法称论师所开显的，是以佛陀慧眼所照见的万事万物的真正名言道，也即万法唯心。

法称论师的《因明七论》中，最究竟的观点就是唯识宗的观点。从暂时角度来讲，也可以承许有部和经部的观点，正如前文法称论师的教证中说：如果要观察外境，必须依靠经部这一阶梯。但是，法称论师《因明七论》最究竟的观点，应该说是唯识宗的观点。

麦彭仁波切此处说，佛陀慧眼所照见的一切名言实相，依靠法称论师的智慧完全得以开显。而《因明七论》最精华的部分，也就是万法唯心的道理。

在藏传佛教中，个别论师认为：《因明七论》的究竟观点应该是中观的观点。但一般来讲，麦彭仁波切、宗喀巴大师在解释《释量论》时都讲到：《释量论》最究竟的观点，应该是唯识宗的观点。

即便如此，但名言量与胜义相结合而宣讲正是本论的特色。

这时，有人会问：既然法称论师在《释量论》中已经对唯识观点作了详细解释，那这部《中观庄严论》又具有什么特点呢？

将名言唯识与胜义中观的道理结合起来进行宣说，即是本论的殊胜特点。分别而言，《中论》、《入中论》中对胜义量已经作了清楚的介绍；而法称论师、无著论师的论典中，对名言



量作了详细介绍。此处，依靠静命论师的超越智慧，将二者结合起来进行宣说的，就是这部《中观庄严论》，也就是本论超越其他中观论典的不共特点。

如果通达了显现为心之幻变，就会对流转轮回、了脱生死的道理获得定解，

了知一切万法皆为心的幻化、心的本性，无有真实的外境存在，则会进一步认识轮回的流转以及断除无明以后脱离轮回、获得解脱的道理，对这一点必定会生起非常殊胜的定解。如果未通达这一点，每天闻思修行也不会有太大的利益。

也就是说，由心中所住各种各样的颠倒习气所牵引，接连不断地涌现出形形色色如梦般的世间显现。

如果通达万法唯心这一道理，就可以完全明白，各种各样的习气存留在心上，依靠它以及各种因缘，可以涌现出六道轮回形形色色各种不同的显现，就像做梦一样，全部是心的一种幻化。

所以，本论从表面看来虽然是将唯识和中观结合起来宣讲的一部论典，实际它的内容与无垢光尊者《七宝藏》中所讲的道理无有任何差别。

万事万物除了心以外再无他因有着充分的理由：心被烦恼所左右而流转世间这一现象即便是如来的妙手也无法阻挡。

世间上的一切万事万物，除心以外再无其他来源。如此宣说有着十分充分的理由，众生的心被烦恼所左右、被烦恼所染污，由此在整个轮回中不断流转，感受无量无边的痛苦。佛经中说：众生的业力现前时，即使佛陀的妙手也无法阻挡。《大圆满心性休息大车疏·第四业因果品》中引用了很多这方面的教证。



有些众生真正业力现前时，具有圆满功德的佛陀来到他面前，也无有丝毫办法。其原因是什么呢？众生的心已经被烦恼所迷惑，因此他必定要感受这种业果，因此，即使大慈大悲的佛陀现前也无能为力。大家应该通达这一道理。

此处所讲的内容比较深，再加上我讲得比较略，里面应该隐藏着一些非常甚深的意义。你们仅仅看一遍、两遍，听一遍、两遍肯定不行的，应该再三地看、再三地讲、再三地学，真正通达《中观庄严论释》总义部分的话，对很多宗派最关键的要点也会自然而然通达。

学院当中，很多堪布可以将《中观庄严论释》的总义部分背下来，有些堪布没有太多的时间，也要把这一部分讲一遍。因此，希望你们每个人，对于此处所讲的每一句话、每一个字都在心里有一种领会。这样的话，对各个宗派的要义、对大乘佛法会打下十分稳固的基础。

一旦自心获得了自在，便可以随心所欲驾驭万法，根本不必观待外界的大自在欢喜以及由于时世混浊、环境恶劣而远走高飞等其他因

自心如果通过真正的修证已经获得自在，那么，对于整个万事万物都可以随心所欲地享用。既不需要如世间外道所说的，大自在天、帝释天或者天尊欢喜就可以解脱，不欢喜则无法解脱；也不需要从恶浊的娑婆世界远走高飞到极乐世界或者莲师的刹土。产生类似这种想法的原因，就是还未通达自心真正的本来面目。

有些人认为：这里是非常恶劣的五浊世界，应该到极乐世界去，与阿弥陀佛住在一起，但是，去那么遥远地方的话，路上应该怎么办呢？他始终耽著一种实有的法。



从更深一点来讲，白天的显现就如同梦中的显现，或者在中阴时，在认识到自心本性时，五佛五刹土也会当下显现。而未认识自心本性，认为在其他地方可以找到一个清净刹土，这是共同乘的一种说法，实际是不了义的。

当然，此处所说的观点，除个别利根者以外，一般的钝根者不能马上接受："佛经不是说极乐世界在很远的地方吗？为什么不需要跑到其他地方去？是不是密宗说得不合理呀？"并非密宗所说的不合理，实际上，真正的清净刹土就是自己的心。《经庄严论》中说：所谓的解脱就是把错颠翻[①]。

所以，正在迷惑的此时，将迷惑的障碍遣除，除此以外再无有其他解脱。比如有些人做梦时出现特别恐怖的景象，这时从梦中醒过来的话，实际并不是到其他地方去，只是将梦中的迷乱遣除而已。现在轮回中正在感受恐怖的此刻，如果认识到唯是迷乱的心而已，所谓的解脱就在这里。

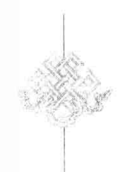
当我们的内心真正获得自在时，外道所说的常有自在天欢喜获得解脱等其他的缘，根本不需要依靠；佛教不了义乘中所讲的，清净刹土在他方世界等，也是根本没有必要的。

而获得忍位以后不再堕落恶趣等显现道果功德。

从简单的加行道就可以清楚说明这一道理。比如获得忍位以后，从此再不会堕落恶趣。那么，所谓的不堕恶趣，并不是说从此以后再不会去地狱里面，其实恶趣并没有在外面单独存在，而是真正认识到自心的本体，获得加行道时，一切烦恼当下离开。

释迦牟尼佛也说：具有一定境界的人，见到娑婆世界也是

① 《经庄严论》云：解脱唯迷尽。



清净的刹土。如此宣说的原因也是如此，一切万法都是自心的显现，并不是在其他地方单独存在一个清净刹土。

反之，如果这一切不是以心来主宰的，而是以外界事物的威力所致，那么由于千差万别的好坏事物纷至沓来，层出不穷，结果修道的行人根本不可能彻底断绝由外界所造成的痛苦等。

现在名言中的一切万事万物都是以心来主宰。假设不是如此，而是依靠外境事物的威力给众生带来快乐、痛苦等，比如已经获得解脱以后，如果大自在不高兴，也会因它的威力而无法享受解脱的快乐。就像获得佛果时，仍然无法抵挡魔王波旬的危害一样，因为外境事物真实存在，我们根本无法与这种势力进行对抗。

实际并非如此。单单从现在生活的角度来讲，有些人认为现在的生活非常快乐，有些人认为现在的生活非常困难、非常痛苦。实际上，内心真正具有修证的话，外境不论变成什么样，对自己来讲都会非常快乐。所以，此处说：一切的显现全部归属于心。

只有了知万法唯心者才能对流转轮回、了生脱死这一点获得坚定不移的稳固定解。

从《俱舍论》以上都是这样讲的，真正轮回的因就是烦恼无明。如果了知以自己的心显现一切万法，那么，对如何在轮回中流转、如何从轮回中获得解脱等道理都会深信不移。

因此在自心上抉择诸法既是一切佛教宗派独具的殊胜特点，

一切万法在心上抉择，修行也在心上修、积功德也在心上积累功德，不论做任何事情，首先观察自己的心再去做。以前有些高僧大德，不管是传法还是修持善法，都要先观一观自己



的心，心清净就继续做，心不清净就不做，其原因就是如此。所以，一切万法在心上抉择，这就是佛教独一无二的特点。

也是万法现相的本来面目，又是修道的微妙窍诀，

从名言角度来讲，一切都是心的幻化、心的游舞，这就是万法的本来面目，佛教的不共特点也在于此。而且，不管大乘修行人还是小乘修行人，修行最胜妙的窍诀也就是这一点。

正如《定解宝灯论》第六个问题所说，六道众生所见到的一碗水，根本不存在一个共同所见，以此可以说明外境根本不可能真实存在。狮子贤和麦彭仁波切都讲到：一切万法皆为空性的缘故，各种各样的景象都可以显现，比如大多数饿鬼见到的是一碗脓血，而个别具有特殊业力的饿鬼所见可能是水或者甘露。

再比如一个人，大多数都认为他是好人，但有个别人，一见到他就特别生气，这就是他的不共业感现前的缘故。其实，真正在这个人的身上存不存在一种实有的好或实有的坏呢？根本不存在，完全是众生心的幻化。

因此，在闻思修行过程中，将一切万法抉择为心这一点非常重要，应该了知，一切外境根本不存在，全部是心的幻变。

依之必能铲除三有的根本，

依靠万法唯心这一道理，完全能铲除三界轮回的根本。正如《入菩萨行论》所讲，如果不知道一切万法唯心，想要断除轮回的根本也是不可能的。

好似屠夫精通致命的部位、樵夫精通伐木的要领等一般。

如同屠夫非常清楚猪的要害部位，完全可以一刀致命；而森林里伐木的工人也非常清楚树木倒下去的方向一样。作为修行人来讲，精通万法唯心造这一修行要诀，就可以真正了知自



心的本体，对不流转轮回的窍诀也就很容易掌握。

如果未通达这一点，每天只是以形象来混日子的话，无有任何意义。因此，上述要诀对我们来讲非常重要。

如果以殊胜方便摄持，那么在究竟金刚乘时窍诀的醍醐也仅此而已。

对于万法唯心这一道理，如果以生起次第、圆满次第等殊胜方便加以摄持，那么，无上大圆满中最殊胜、最精华的醍醐实际就是万法唯心，除此以外再没有其他的窍诀。

既然说万法唯心，那么，无垢光尊者在《大圆满心性休息大车疏》、《七宝藏》等论典中说万法的显现不是心；智悲光尊者也在《智慧无上引导》中说：依靠无垢光尊者的窍诀，才真正了知万法的显现不是心的道理。这又是怎么一回事呢？

在这里，完全是从名言量的角度安立万法唯心。对此，即使无垢光尊者、智悲光尊者也承认这一观点。但是无垢光尊者在抉择最后本来清净时，就像月称论师《入中论》抉择的一样，心不存在、境也不存在，对心与境二者同时作了遮破。而对唯识宗所说的“如梦”，月称论师说：所谓的如梦也值得观察，既然外境不存在，心又怎么会存在呢？二者互相观待的缘故，一者不存在另一者也必定不存在。

所以，从最究竟的角度来讲，万法的显现不承认为心。无垢光尊者在《大圆满心性休息大车疏》中，对这方面作了非常详细的介绍。但从名言量角度，在大圆满龙钦心滴的窍诀中也讲得非常清楚：首先抉择一切万法为心，然后将心抉择为空性，空性再抉择为离戏，最后获得中观最究竟的境界。不论中观还是密法都是如此抉择的。



Chapter 25

《中观庄严论释》当中，现在正在讲本论与其他中观论典不同的五种特点，前面已经了三个特点：第一，本论中就像经部所承认的那样，所量对境应该是能起功用的自相外境。第二，中观派在名言中应该承认自证存在。第三，从名言量的角度来讲，一切万法都是自己心的显现。这一点相当重要，正如前文所说："依之必能铲除三有的根本，好似屠夫精通致命的部位、樵夫精通伐木的要领等一般。"

作为修行人一定要了知，清净的外境是自心的幻化，不清净的外境也是自心的游舞。了知这一点以后，平时自己的修行、行为都应该以观心为主，麦彭仁波切也说："如果以殊胜方便摄持，那么在究竟金刚乘时窍诀的醍醐也仅此而已。"所以，应该依靠传承上师们的窍诀来观心，尤其上师如意宝在《直指心性》中讲到非常深奥的窍诀，大家应该依照这些窍诀进行观修。

按理来讲，对因明、中观、《俱舍论》等五部大论进行闻思是不可缺少的。因为当今世界上的很多人对佛法一窍不通，但是，在自己获得难得人身的此刻，精通释迦牟尼佛宣说的基本法要非常重要。另一方面，对这些难闻难遇的观心窍诀，我们应该在实际行为中精进修持，这一点也极为重要。

当今时代，未品尝到正法的根本而一味纠缠词句的人们竟然认为只是探索心的奥秘之法并不重要，应该修持相比之下更



为关键的因明推理、能言善辩、讲经说法、高谈阔论之道。

应该了知，真正佛法的根本，就是前面所讲的那样，一切万法唯心造、一切现象是心的游舞，依靠这一窍诀修持时，就像具眼目者亲见色法一样，完全可以照见心的本来面目。

但对佛法甘露未品尝到一点一滴，而是一味纠缠词句的人们认为：依靠大圆满、依靠大乘法，观察自己的心、修持自己的心、探索自己的心并不是特别重要。现在青海有一群年轻人，他们对于真正的佛法内涵根本不通达，只是表面上看过《大圆满前行》的文字，又看了一些国内外名人的格言，就将这些结合起来，开始诽谤佛教。这些人实际与外道无有任何差别，这种行为所导致的后果是非常可怕的。

还有一种人，虽然住在寺院中，而且也自认为是修行人，但他们根本不懂密法中最深奥的窍诀，只是纠缠在因明辩论当中，每天对柱子无常还是非无常的问题争来争去，一直在词句上纠缠不清，这种情况相当多。

这些人，经常在很多学校举行演讲、进行探讨，到处提倡人间佛教，很多词句听起来美妙动听。但是，他们在真正的内观自心方面非常欠缺，讲者不具足窍诀，听者也无有丝毫兴趣，认为探索心的奥秘不是非常重要的事情。

诚然，必须依赖闻思斩断疑网，但相对而言，似乎实修更需要放在主导地位，

麦彭仁波切说：依靠因明、《俱舍论》等显宗各种各样的方法，断除自相续中的各种疑惑、破除他人各种各样的邪说非常有必要。作为修行人来讲，如果对于因明、中观等词句上的道理未通达，也就根本无法护持佛教。这一点的确非常重要。但是，词句上善妙的讲经说法与真正内心的修持相比较，经常



内观自心更显得尤为重要，因此，应该将观修内心放在主导地位。

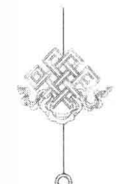
在对正法了如指掌的诸位大德看来，

尤其对一切万法了如指掌的，像上师如意宝、麦彭仁波切等高僧大德，在他们看来，对于词句的判断和探索并不是很重要，观修内心更为重要。

麦彭仁波切在很多窍诀和教言书中说，宁玛巴的有些修行人，对于辩论或者各种各样世间八法的知识并不是很重视。尤其在《如意宝藏论难释》中再三强调：作为已经获得暇满人身的修行人来说，短暂的人生当中，一定要把所有的精力放在具有殊胜价值的无垢光尊者的教言上。因为无垢光尊者对我们具有非常不可思议的意传加持，无论谁看了《七宝藏》等教言，很多传承上师的加持和证悟都会全部融入自己的内心。作为宁玛巴的修行人，没必要将真正的如意宝全部放弃，然后在其他地方寻找假宝。无垢光尊者以这一比喻作了说明。

从广义来讲，现在的很多人孤陋寡闻，因此，应该对五部大论等作深入闻思。但将最主要的精力全部放在词句上也不合理，因为死亡来临的时候，无论如何能言善辩都起不到任何作用，一定要让自己的内心有一种调柔的境界，这一点才是最重要的。

当然，现在的有些人虽然对整个佛法并未了如指掌，但是，作为大概了解的修行人来讲，也应该了知中观修法的重要性，同时，对无上大圆满、万法唯心造的观修方法有一种深刻认识。所以，在座的各位道友，一方面应该通过广泛的闻思，断除无始以来根深蒂固的分别疑网，但最关键的还是要将精力放在观心这一修行上。



恰如《般若经》中所说的“舍本逐末、

舍本逐末也是一种成语，也就是抛弃根本的、主要的，而去追求枝节的、次要的。以此比喻抓不住根本环节，只是在枝节问题上下工夫。

获得佳肴反寻粗食、已得大象复觅象迹，

一个人已经获得了美味佳肴却不去享用，反而到处寻找一些粗食淡饭。或者，已经获得了大象，就没有必要再去寻找大象的足迹。正如上述比喻所说，我们现在已经获得了大圆满等很多非常殊胜的修行法要，但是对此从来也不重视，将自宗真正如大象般的珍贵修行法完全放弃，却在其他地方寻找各种各样的知识，这样实在没有必要，也非常不值得。

不乞求赐丰美物品之主人反讨于施微劣物之仆人”等比喻一样。

按理来讲，在具有丰富美味和财物的富人面前乞求，可以获得更多、更丰美的财物，但是，不在他面前乞求，反而在仆人面前乞求微劣的物品。

同样，对于真正将一切万法抉择为心的大圆满、大中观等殊胜的法要完全不希求，反而在其他地方寻找一些相似修法。有些教言中说：这与饿狗无有任何差别。因为饿狗根本不享用国王的食品，而是经常享用仆人倒下来的低劣食物。希望大家一定要抓住根本的要诀，对于甚深的调心窍诀完全放弃，反而希求各种各样的华丽词句，非常不值得。

意思是说，将正法之根本弃之一旁而津津有味地享受词句之糠秕的傲气十足者，反而对其他具有要诀之人轻蔑藐视，看来他们已经颠倒错乱了法的轻重。

这些人，对于万法唯心造的释迦牟尼佛三转法轮中的醍醐



精要全部舍弃，反而对词句、文字的糠秕津津有味地享用，还认为自己非常了不起。

世间上的很多人都是如此，他们从来没有深入闻思，只是将世间学校里所听过的世间法和佛法结合起来，然后，自认为"我是博士生、我是导师、我是博士后"，觉得自己非常了不起。这些人对于真正的观心方法，连出离心、菩提心也一刹那都没观修过，也就更谈不上无上大圆满的觉性了。

的确如此，现在有些佛学院中的老师，自相续中根本不具足信心和大悲心，而且，对真正具有要诀、精进修持的修行人完全看不起，他们认为：这些人整天观什么心，没有必要，现在是开放的世界，应该到外面去看一看。而且说：你们与外道太阳派无有差别。

这些人，自认为具有一些闻思智慧，就轻易地诽谤具有勤修实证的高僧大德。他们已经将法和非法完全颠倒了，对佛法的轻重根本无法辨别。就像经常去大海的商主，他了知哪些是如意宝、哪些是普通的珍宝一样，对于哪些法重要、哪些法次要，唯有真正具有修证的高僧大德们才可以分得清楚。

一切显现了知为自现这一点，

一切显现指的是外面万事万物的各种万法，将这一切万法全部了知为"自现"，也就是说，全部是自心的妙用、自心的幻变、自心的显现。

凡是希求显密任何正道之人务必深信，除此之外再没有更重要的了。

不论你修学显宗、修学密宗，一定要首先认识到：一切万法除自心的幻化游舞以外，在外境上根本不存在任何堪忍的法。只要是希求释迦牟尼佛之正道的人，不管是净土宗、禅



宗，还是藏传佛教中的宁玛、格鲁、萨迦派等，对这一道理必须深信不疑，唯有如此，你才会对佛法具有深刻的认识，你的解脱也是非常有希望的。

麦彭仁波切这里所说的有些教言，表面读下去似乎很简单，但越来越思维的时候，其中的确隐藏了非常甚深的意义。如果将这些甚深教言，跟有些教言结合起来讲的话，可能需要讲很长时间，但是我尽量长话短说。因为时间太长的话，很担心你们生起厌烦心，很多人从表情上看来也是，打瞌睡或者心很散乱，这样的话很可能会对佛法生起厌烦心。

一般在听法过程中如果生起厌烦心，也就没必要非常痛苦地听下去，不如发个愿离开好一点①。我在这里也尽量以比较简略的方式解释，希望你们不要生起厌烦心。

一切万法唯心的道理，不论修学显宗还是学密宗，对任何修行人来讲都是不可缺少的，如果对这一道理深信不疑，我们的解脱和成就也会有希望的。那么，有关万法唯心的道理，对《现观庄严论》，尤其《大幻化网》进一步去闻思时，通过各种教证、理证将一切万法抉择为心，最后了知万法都是清净的本体，对这一点必定会通达的。

麦彭仁波切说："除此之外再没有更重要的了。"你们有没有什么感觉？应该在心里面好好思维一下，自己有没有随着上述文字进入到真正的内涵当中去。如果真正已经进去的话，你也会觉得很重要的。

下面用比喻来说明，万法唯心造的道理为什么如此重

---

① 堪布阿琼说：此时你可以站起来，发愿：我不离法、不离上师。然后离开传法处，否则，对上师和佛法生邪见的过患更严重。



要呢？

夜晚梦中所显现的种种情景，如果着手依靠其他方法予以消除，那将无有止境，只要了知这一切均来源于心，顷刻间所有景象即会销声匿迹。

我们在做梦时，梦到恶狗、豺狼等恐怖景象，或者马上要从悬崖上掉落下去时，虽然自己非常害怕，但是依靠其他各种各样的方法根本不可能消除这个梦境。这时，只要了知：我现在正在做梦，这一切都是梦中的迷乱意识显现，根本不存在恶狗或者悬崖，这完全是自己心的幻变，一切恐怖景象也会全部荡然无存。

我们要清楚地认识到，无有终点、无有尽头的世间显现与此一模一样。

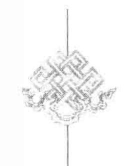
如果未认识到心的本体，情器世界的一切显现完全是一种客观显现的话，那么，无论如何都解决不了这一切问题。但是，真正依靠上师的窍诀认识到心的本体以后，无穷无尽的各种外境也会全部消失于法界当中。因此，只有依靠大圆满等甚深窍诀才能真正根除一切轮回万法的显现。

这以上已经介绍了本论的第三个特点——万法唯心造，下面讲第四个问题。

其四，将胜义分为相似胜义与真实胜义，实在是高超绝妙的立宗。如果首先未曾宣说无实，就无法铲除无始以来久经串习的颠倒实执。

从中观自续派的观点来讲，胜义谛可以分为两种，即相似胜义的单空和究竟远离四边八戏的真实胜义。这种观点是非常绝妙的一种立宗。为什么这样说呢？

首先，抉择暂时的相似胜义非常有必要。无始以来在众生



的心相续中有根深蒂固的常乐我净的实有执著，如果未宣说相似胜义，对这些执著的习气根本无法铲除。所以，中观自续派首先抉择了单空的修法，麦彭仁波切在《定解宝灯论》中也说：这是初学者无有任何错谬之道，因此千万不能舍弃，如果舍弃此道，这个人就已经着魔了[①]。

但是也不能认为：单空就是最究竟的胜义谛。这种观点也不合理。

假设将单空说为胜义，

现在汉传佛教的个别人，他们在解释《般若经》等有关空性方面的道理时，口头上一直说远离一切戏论，其实始终停留在单空这一层面上。

格鲁派的宗喀巴大师，在暂时的显现上也是抉择一种单空，他在《菩提道次第论》中讲到胜观部分时说，所谓的空有两种，一种是认为一切万法都是空的，这一点是胜义谛，应该非常合理；还有一种，对于这种空性再去执著，这一点必须要断除。当然，这并不是最究竟的观点，宗大师只是在某种众生根基面前如此宣说而已。因此，不能将所谓的单空安立为最究竟的胜义谛。

有些智慧浅薄之人又会误解成遣除所破的单空就是实相，耽著空性而成为不可救药的见解。

如果将单空安立为究竟胜义谛，个别智慧浅薄的人会将空性执著为实有，这是不可救药的一种见解。对于这一点，《中

① 《定解宝灯论》：此乃一切初学者，无有错谬之入门，口说最初即断此，乃是散布魔密语。



论》中引用了很多教证作过宣说[1]。

耽著的方式也有耽著空性为有实与耽著空性为无实两种。

对于空性耽著的方式也有两种，一种将空性执著为实有，一种是将空性耽著为无实。实际上，这两种观点都不合理，因为从究竟观点来讲，将空性执著为实有肯定不行，正如前面所讲，这是不可救药的一种观点；然后，将空性耽著为无实也是不合理的。

暂时来讲，认为空性实有的说法虽然不合理，但将空性执著为无实的观点还是比较合理的。因为依靠空性，可以暂时将万法抉择为无实法。但最究竟来讲，将空性执为实有和无实有这两种观点都不合理。

如果说任何边也不能耽著的话，

针对中观应成派的所化众生，一开始就宣说任何边都不能执著是可以的，但在中观自续派的所化众生面前，最初就讲何者不执著的话，他很容易就会舍弃空性，这是非常危险的。

会导致他们抛弃三有一切“疾疫”之对治——甚深空性甘露源泉理证观察引生的定解，认为作意什么都不应理，以致陷入无所忆念迷茫黑暗的困境中，

在这个世界上，真正断除三有疾病的对治法是什么呢？就是唯一的空性甘露，也即一切万法都不存在的单空见解。

针对中观自续派的所化众生，如果一开始就说任何边都不执著，很容易使他们舍弃这种通过观察得来的空性定解。这样一来，就像《定解宝灯论》中所说：他们认为什么都不能执

① 《中论》云：大圣说空法，为离诸见故，若复见有空，诸佛所不化。



著，从而全部处于一种迷茫、黑暗的状态当中[1]。

难以阅览、思考、领受这一深法。

对于空性之法，首先阅读中观的各种书籍，之后认认真真地思考空性的真正含义，才能对万法于外境和自心上均不存在这一道理有所领悟。

但是，一开始就将一切边全部破掉，如此一来，很多人对甚深中观的法要根本不会去阅读，更不会深入思维。就像和尚宗一样，任何法都不执著，只是到禅堂里面坐着，强迫自己什么都不能执著。这样一来，由于对空性没有任何定解，下座以后仍然对佛法一无所知，因此，只是这样傻傻地坐着没有任何意义。

一开始的时候千万不能舍弃单空这一法门，否则非常危险。但也不能执著一切万法为单单的空性，这样也不合理。所以，所谓的空性法门，对有些人来讲，真的是殊胜妙药；但对有些人来讲，的确很危险。

诚如《中论》中云："不能正观空，钝根则自害，如不善咒术，不善捉毒蛇。

如果不正确地观想空性，有些钝根者很容易危害自己。就如同不善巧取龙王头上的如意宝，自己很有可能会被龙王咬伤而死亡一样。但如果真正了知方法，依靠咒术和龙王头上的如意宝，也可以满足很多众生的意愿或者自利利他都可以成办。所以，对空性一定要认认真真地观察。

世尊知是法，甚深微妙相，非钝根所及，是故不欲说。"

① 《定解宝灯论》：盲修无念和尚宗，未察直直而安住，无有胜观之明分，如石沉海平庸住。



释迦牟尼佛也了知此法非常的甚深微妙，并不是钝根者所能了知的，因此，佛陀才不愿意传讲如此殊胜的妙法。

为此，首先以此相似胜义打破实执，接着阐明真实胜义也能遣除耽著无实的这一分。

正是由于上述原因，中观自续派首先抉择相似胜义，将所有的实执全部打破，然后才抉择了真实胜义，将对一切万法的执著全部破掉。

总之，不加成实等任何鉴别，

此处的“总之”是指真实胜义，中观应成派在抉择真正胜义谛时，任何边都一概破掉。实际上，中观自续派暂时来讲抉择了单空，在最后抉择胜义谛时也已经抉择了远离四边八戏的大空性。

一般来讲，大家一致公认：中观应成派在抉择真实胜义谛时不加任何鉴别，将有无是非等一切边全部破掉。中观自续派暂时抉择单空这方面无有任何争议，但在最后抉择真实胜义谛时不加鉴别这一点，很多大德对此还是有一些辩论。

具有轻易认定息灭有、无、是二、非二四边此等所缘的大离戏、各别自证所悟之奥义的必要。

也就是说，将胜义谛分为相似胜义和真实胜义有何必要呢？具有轻易认定息灭有、无、是二、非二四边之所缘的大离戏、各别自证所悟之奥义的必要。

关于此等之理，应当依照寂天菩萨所说“若久修空性，必断实有习，由修无所有，后亦断空执。

寂天菩萨的《智慧品》中说：如果长期修持单空，很容易断除相续中实有的习气。之后再继续修持，所谓单空的执著也会断除。



观法无谛实，不得谛实法，无实离所依，彼岂依心前？

在观察一切万法时，由于无有任何谛实之法，观待它而存在的实法也就根本不可能得到。所谓的无实已经无有所依的话，有实没有，无实也没有；无实没有，有实也没有，又会有哪一种相状在心前存在呢？

若实无实法，悉不住心前，彼时无余相，无缘最寂灭”来理解。

如果有实法和无实法在智慧面前丝毫也不住，就已经真正获得无缘最寂灭的佛陀智慧了。



Chapter 26

全知麦彭仁波切造的《中观庄严论释》总义部分当中，讲到本论具有五种特点。其中，现在正在讲第四个特点：胜义分相似胜义和真实胜义两种。前面已经讲到，如果未作如此区分，对空性的理解、证悟等会产生诸多不便，下面继续讲有关这方面的问题。

如果有人想：假设不存在四边以外的一个所思而遮止四边，那与一切皆不作意的和尚宗又有什么差别呢?

这是格鲁派的个别高僧大德的想法。在他们的中观论疏中，对大圆满、大手印甚至汉传佛教的和尚宗都有类似的想法。他们认为：单空的执著不能离开，否则是不合理的。为什么不合理呢？如果所有边全部遮止，这样一来，就与和尚宗无有差别了。

此处的和尚宗，并不是针对整个和尚宗，而是对其中个别论师的观点，在这里需要予以遮破。

讲《定解宝灯论》时也给大家介绍过，和尚宗，是指禅宗和尚摩诃衍所开创的顿门派，也即一开始就什么都不作意的一种宗派。这一宗派，静命菩萨圆寂以后在藏地开始兴盛。当时，藏地有相当一部分修行人整天不积累资粮，比如转经、念经等任何善法都不做，整天闭着眼睛、什么都不作意的坐着。后来，国王按照静命论师的授记，从印度迎请莲花戒论师。莲花戒论师与和尚摩诃衍进行辩论，莲花戒论师获得胜利。有关



这方面的历史，《巴协》[1] 中介绍得比较清楚。

因此，所谓的和尚宗，任何法都不能执著，一直在不作意的意念中安住，就是这一宗派的特点。有关和尚宗的这种观点，莲花戒论师在他所造的三部《修行次第》中讲得比较清楚。

麦彭仁波切无论在《定解宝灯论》还是在本论中，对和尚宗的个别论师非常不赞叹。为什么呢？一方面，依靠这种修法，已经断绝了很多人的善根资粮；另一方面，此种不作意实际是世间五种不作意之一。因此这种修行非常不值得赞叹。

当然，这里并不是遮破所有的和尚宗。比如，从禅宗的传承方面来讲，从迦叶尊者到现在的禅宗，依靠《金刚经》和《楞伽经》，通过很多传承上师的不共加持，以禅坐的方式，已经有很多人获得了成就。对此，麦彭仁波切并不否认。

无垢光尊者在《实相宝藏论》中说：对于和尚宗，当时的个别寻思者未能真正了解。对此，印度佛教界辩论得相当激烈。法王如意宝在世时，关于和尚宗以及佛教中不作意的观点，在印度鹿野苑专门开了研讨会。当时印度南卓佛学院的希绕堪布等很多高僧大德都去参加了。

当时有些堪布也在法王面前提出很多问题。有一位堪布说：有人认为，当时的寻思者就是指嘎玛拉希拉，也即莲花戒论师。也有人认为：与莲花戒论师辩论的和尚宗，跟无垢光尊者所赞叹的和尚宗，完全是两种宗派。有各种各样的说法。

法王如意宝后来也针对这个问题讲到：按理来讲，麦彭仁波切所说的和尚宗，应该是指和尚宗的一部分，并不是指所有

---

① 《巴协》，也即《桑耶寺详志》。



和尚宗。但我们在说的时候，有时候，以总名称呼别名、以别名代替总名等，这种现象在因明和中观中相当多。

比如，现在汉传佛教徒见到个别喇嘛吃肉、喝酒，他们都会说："喇嘛教吃肉、喇嘛教不合理。"但实际上，他们也并不是否定所有藏传佛教，只是见到个别上师的行为不如法时，就统统以喇嘛教的名义进行遮破。这样说也没有错，因为毕竟是喇嘛教部分修行人的行为不如法。

所以，麦彭仁波切在这里明显表示，对所谓的和尚宗不太承认。此处也是以总名来了知别名，其中，别名就是指和尚摩诃衍这种人。

关于和尚摩诃衍，现在敦煌石窟里所得到的有些历史书中说：在莲花戒论师与摩诃衍的辩论中，摩诃衍已经战胜了。这是汉传佛教有些禅宗论师的说法。也有些人认为：莲花戒制服摩诃衍的过程，当时并没有文字记载，过了几十年、几百年以后才立成文字。

但实际上，莲花戒亲自写的《修行次第》中，将当时辩论的过程以及和尚摩诃衍的观点记载得非常清楚。因此，很多论师认为：莲花戒在世时，就已经留下了相关的历史资料。敦煌石窟中所得到的历史资料，具不具足可靠性呢？这一点还是值得观察。

不管怎么样，对于和尚摩诃衍的观点应该非常清楚：任何事情都不做——做善也不行、做恶也不行，一直在什么都不作意的忆念中一直坐着。对这种观点，确实有些看不惯。目前，汉传佛教的个别修行人的坐禅，的确非常让人担心。

然而，我也再三强调：这里并不是说所有的禅宗不好。为什么呢？我前面也说了：依靠《金刚经》和《楞伽经》、《妙法



莲华经》等很多殊胜教言，以及传承上师的加持，确实有很多修行人获得了不可思议的成就。这一点，从《唐高僧传》、《宋高僧传》等很多禅宗故事中都可以看得出来，他们的成就的确不可思议。

但也有部分的修行人，行持善法的任何行为都没有，每天闭着眼睛坐着。如果问他："你在想什么?"他说："什么都不能想、什么都不能作意。"然后问："有没有念经?""没有念经。""有没有其他的观想——发菩提心、出离心?""没有、没有、没有。"他们就是每天到禅堂去坐一个小时、两个小时，上午如此，下午也是如此。

一般来讲，通过真正具大成就的上师的指点、表示，弟子也很容易开悟。什么都不作意的修法，对个别人来讲，通过这种方式开悟的也有。但是如今佛教衰败的时代，通过这种方式获得开悟的情况恐怕非常少。

我也去过在内地来讲非常著名的禅宗道场，很多道场都是非常好的，但个别地方的确不值得赞叹。这些地方，不如像麦彭仁波切此处所讲的：首先通过各种闻思断除增益，对空性生起定解，然后在这种境界中安住。这样无有任何危险，而且具有很大的功德。但是，既没有上师的传承，也没有以闻思断除增益，只是一直坐着的话，有些人很可能会误入歧途。

所以，个别高僧大德在举办禅堂的时候，首先应该看看：以哪一部经典为主、以哪一位上师的指点为主。这一点非常重要。如果什么都没有，只是呆呆坐着的话，非常危险。因此莲花戒论师当年遮止此种修法的原因也是如此。

关于和尚宗与中观一切不作意的说法，麦彭仁波切在这里依靠教证和理证作了详细分析。



这方面还是非常关键的。很多道友一开口就说："我要坐禅、我要坐禅。"坐禅当然非常值得赞叹，但所谓的坐禅，要么具有真正上师的传承，要么将经典作为依据，自己的心真正与法相应。可是诸如此类的传承和依据都没有，只是闭着眼睛坐着的话，很容易堕入到世间的五种不作意当中。所以说，在这方面一定要注意。

和尚宗等派并不是破除一切实执后未见任何所缘相而不作意的，他们只不过是制止了一切起心动念而已，不用说遣除一切边，甚至去除有边的理由也是立不住脚的，而真正的无分别并非如此，

"和尚宗等派"，是指与和尚宗不作意观点相同的、藏传佛教的个别宗派。这些宗派，并不是将有无是非等所有边全部破完以后，安住于这种不作意的境界中，并非如此。

的确，现在有些禅宗的观点，不要说破四边，连有的边都没有遣除。为什么呢？他们说：不能起心动念，只要有分别念就是不行的，什么都不能想。其实，这种所谓的"什么都不能想"，连有的边都没有破。

当然，从不作意的名词来讲，《般若经》中说不作意，龙猛菩萨的中观论典中也说不作意，麦彭仁波切在《直指心性》中也引用龙猛菩萨的教证说不作意。有些禅宗和中观宗，在这方面的词句完全相同，但从意义来讲，确实存在天壤之别。

比如大手印说不作意、大圆满也说不作意，但现在有些禅宗所承认的不作意，与《般若经》中所讲的不作意是否相同呢？如果真的与此相同，这是诸佛菩萨所制定下来的一种名词，任何人也没有任何理由说它不合理。但如果未达到这种境界，就像麦彭仁波切这里所说的：只不过是制止了一切起心动



念而已。《直指心性》和《大圆满心性休息》中都讲到：这样的修行，最后仅仅停留在阿赖耶的一种迷茫状态。麦彭仁波切在《定解宝灯论》中说：此时不具足明观的部分，根本不可能获得解脱。如此宣说的原因也在这里。

《辨法法性论》中云："远离不作意，超寻伺寂静，自性执息念，五种为自相。"

诸佛菩萨真正的无分别智慧已经远离了五种不作意。是哪些不作意呢？

所谓任何起心动念都无有的不作意，有些人认为这是一种境界。但是并非如此，小牛或者孩子刚刚生下来时，要降伏敌人、要积累财产等任何起心动念全部无有。如果这是一种境界，小孩子刚生下来时就应该具有无分别智慧了，但这是不可能的。这是第一种世间不作意。

第二种是"超寻伺"。《俱舍论》中说：一禅是有寻有伺，二禅以上无寻无伺[①]。二禅以上，已经断除了粗细的寻伺分别念，如果无有寻伺分别念就是不作意的境界，那么，二禅以上都成为无分别智慧了，但这也是根本不可能的。

第三种是"寂静"，执著外境的粗大的心和心所全部无有，就叫做寂静。如果寂静是真正的无分别念，那么，正处在沉睡状态时，一切粗大的心和心所全部融入阿赖耶；或者，昏厥、入灭尽定、麻醉时都应该变成无分别智慧。但这也是不可

① 《俱舍论》："初静虑具伺喜乐，后禅渐离前前支。"由具足寻、伺、喜、乐的不同而如此安立，即第一静虑具足伺、喜、乐，实际寻也存在，但因伺存在故必具足寻，所以未加以说明；第二静虑仅具喜、乐二者，已经断除寻伺；第三静虑不仅断除寻伺，而且也不具足喜，因此只有耽著禅境之乐；第四静虑则是将前面四支全部断除的一缘善心。



能的。

第四种是“自性”，凡是世间上不作意、不分别的，比如柱子、瓶子、石头等外境，以及眼、耳、鼻、舌等根，这些根本不会有任何想法、任何起心动念。如果这已经成了最高境界，外面石头的境界应该是很高的，但自性无分别念根本算不上一种境界。

第五种是“执息念[1]”，虽然心中一直在想：什么都不能执著。实际上，他的心里始终盯着不能执著的执著。现在有些和尚宗的观点与这种执息念无有任何差别，他在禅堂入定的时候，始终在想：什么都不能想、什么都不能想。自己根本没有任何目标，只是将起心动念制止了，既没有认识到心的本性空性，也没有认识到心的本性光明。现在很多人认为：和尚宗的观点就是此处所说的执息念。

因此，我们也没必要站在偏颇的立场上，而应该站在非常公正的、诸佛菩萨的标准线上，真正分析一下上述境界，在修行过程中一定要提醒自己注意。

所以，大家在修行的过程中，千万不要沉溺在世间无分别念中度日子，而是要安住在真正具有窍诀的空性境界中，这是相当重要的。我们经常说“修行难”的原因就在这里。

理当按照此中以不杂世间不作意等五种方式所说的道理来了知。

在修行时，千万不要落在上面所讲世间的五种不作意中。

---

① 麦彭仁波切在《辨法法性论释·辨析智慧光明》中说：执著“什么也不想执著”的息念，彼者已落入以念念显现的方式执著此等、彼等的执著相状中。“什么也不能作意”等其自性本身就是执著，所以不成圣者的无分别智慧。



真正具有胜观明分的无分别智慧，才是我们应该修学的境界。

如果以理分析空性后依旧具有（无的）执著相而修持，尽管能对治有的耽执，但仍然无法抛下无实的所缘，

此处讲到单空的问题。也就是说，首先对柱子、瓶子以理进行分析，了知有的边不存在之后，在无我或者无实的空性中继续修持。此时，虽然能对治实有的执著这一边，但对无实这一部分并未抛弃。

这样一来，又怎么能算是证悟离戏空性的智慧体相呢？

如果有人认为：所谓的单空是最究竟的空性。这是绝对不合理的。有的边虽然已经离开了，但对无的边并未离开，这与远离一切戏论之智慧的体相又如何能相提并论呢？根本无法相比。

如果耽著遮破成实的无遮单空，有些人就会指责说"这是断见"。

对于格鲁派个别论师或者中观自续派暂时所承认的单空观点，藏传佛教中的有些论师认为：他们这种观点是断见派。尤其萨迦派的果仁巴在《胜乘要诀月光论》中说：格鲁派是断见派，觉囊派是常见派，真正的中观派就是萨迦派。他的这部论典中，最开始的三个科判就是这样的。

麦彭仁波切在这里就是指萨迦派的这些论师。有些人将暂时抉择单空当成断见派，麦彭仁波切对此并不承认，怎么会成为断见派呢？所谓的断见派，即是名言中不承认前世后世、业因果等。但格鲁派和中观自续派，在名言中对业因果、前世后世存在等抉择得很清楚，只是在抉择胜义时暂时抉择一种单空，这根本不能属于断见派。如果这是断见派的话，静命论师也成断见派了，这肯定是不合理的。



实际上具有实执的同时抹杀因果，才是人们公认的断见，这种单空又如何能算为断见呢？

像顺世外道那样，在具有实执的基础上，抹杀所有的因果、前世后世等正理，这才是人们公认的真正的断见派。

而格鲁派和中观自续派，在名言中对所有的业因果等全部承认，胜义中抉择一个单空。这又怎么会变成断见派呢？此处，麦彭仁波切对果仁巴有一种不太满意的语气：这怎么能是断见派呢？

然而，虽然实有耽执之对治的执著相是合乎道理的，就像无常与不净观等一样，

一切众生从无始以来始终执著实有的法，现在必须依靠单空进行对治，因此，抉择单空非常符合万法的真理。

比如瓶子，人们相续中始终认为它是常有的，但是，对万法的实相进行抉择时，瓶子等万法实际就是无常的，这一点非常合理。另外，在具有贪心者面前宣说不净观，可以真正退除他的贪欲，这种观想对有些初学者来讲是非常好的。所谓的单空也是如此，对个别实执非常严重的人来讲，这种修法是非常有必要、不可缺少的。因此，切莫将它说成是断见派，这样说太过分了！

作为初学者是应修的法门，

麦彭仁波切在《定解宝灯论》中再三讲到：最开始的时候，所谓的单空千万不能遮止，不然，对渐次根基的众生来讲非常危险。但从最究竟来讲，无有任何作意的修法也是非常有必要的。

但与远离一切见解、承认的大中观无分别智慧本性相比较而言就显得颇为逊色了，



为什么称为大中观呢？麦彭仁波切在其他教言中说：大清净和大无为法，其中所说的“大”有很深的含义。比如大清净，清净和不清净都是分别念的境界，而“大清净”是超越分别念的一种境界，在语言上只能如此表示而已；无为法和有为法也是分别念的境界，所谓的“大无为法”则是诸佛菩萨的境界，所以用“大”来形容。

我们有时候说“大乐、大中观”的原因即是如此。与真正远离一切戏论、远离一切执著的境界和智慧相比，单空与其根本不能相提并论，就如同大海和足迹中所沉积的水一样。

因为它毕竟只是分别自性的单空见。

单空毕竟是分别念的境界，与真正的大智慧比较起来，所谓的单空的确很低劣。但暂时来讲，对于单空也最好不要说成是断见，否则也是很不合理的。

对于不作意，其实格鲁派也有很多辩论。麦彭仁波切曾经引用二十多篇佛教有关不作意的教义进行说明，嗣萨格西对此评说：以前和尚摩诃衍作了很多有关不作意的论典，现在你也站在他的立场，为他搜集不作意的材料。麦彭仁波切说：我所找到的全部是释迦牟尼佛的教证，你对摩诃衍不满意，将我设在摩诃衍的宗派中倒也可以，但你把释迦牟尼佛与摩诃衍相提并论可能不太好。

当然，《般若经》中也说不作意，和尚宗也说不作意，表面词句上相同，但是从意义来讲却有着天壤之别。大家在平时修行的过程中，对于佛经所讲的内容一定要正确理解，因为佛经是非常深奥的，如果没有传承上师的教言，很容易理解到其他地方去。比如说不作意，《般若经》中未加任何鉴别，只是说不作意，但我们也不要认为什么都不想就可以了，实际上并



非如此，真正的不作意——出世间的不作意是超越分别念的一种境界。

单空不能算是不作意的境界，因为针对最究竟的境界来讲，它毕竟没有超越分别念。麦彭仁波切在《中论释》中对单空作了一个很好的比喻[①]。比如一个病人需要依靠医生的治疗，在病没有好之前，所谓的治疗就不能离开；病好了以后，治疗也就没有任何必要了。同样，众生心相续中一直抱有实有的执著，这时必须依靠单空来破除这种实有的执著，当众生相续中的实有执著全部破除以后，对于空的执著也就没有任何必要了。

比如，有些道友拉肚子，但是病已经完全好了却还在吃泻立停，这样没有任何必要。同样的道理，有无是非等一切边全部破除以后，单空的执著也根本无有必要。

对于初学者来说，遮破所破的单空在心中可以浮现出，然而从依靠中观理切合要点来分析的修行人善加辨别无自性与单空之差异的角度而言，

对初学者来说，遮破所破有实法的单空，在修行中是很容易体悟的。但真正通过中观正理进行分析时，所谓的无自性与单空有很大的差别，因为无自性是指中观后得时所得出来的空性。那么，二者之间存在哪些差别呢？

无自性与缘起义无二无别的殊胜定解执著相，恰恰正是遣

① 《中论释·善解龙树密意庄严论》第十五观有无品中，麦彭仁波切说：在执著成实的病没有康复之前，始终需要依靠无有的遮止之药，但最终却必须将病痛与药物一并驱除，安住于息灭一切痛楚戏论之相，远离四边戏论的境界中，将能取所取戏论的细微常断残渣扫荡殆尽。总之，遮破自性存在，绝不是仅仅建立无有自性的立论。



除悬崖峭壁般常断二边的对治。

在真正的中观境界中，空与显现无二无别的执著相，完全能断除非常危险、峭壁般的常见与断见，也就是说，这时中观自续派暂时所抉择的单空也一定要舍弃。

当然，所谓的常见、断见也分几个方面。从粗的角度来讲，外道所承认的常有自在的常见与因果不承认的断见；从细的角度来讲，唯识宗所承认的自明自知的心实有属于常见，中观自续派在胜义中所承认的单空则是断见。

对于上述所有的常见和断见，必须依靠无自性与缘起义无二无别的殊胜定解全部破除。

乃至具有破立的执著相期间，就不属于远离分别戏论四边的自性，只有以各别自证的方式入定于依正理穷究四边皆不住的定解所引发的法界中，才能消除一切戏边。

只要我们相续中具有有、无等任何一种破立的执著相，所谓的四边戏论就没有全部破除。因此，就如燧木、燧垫摩擦以后出现火，最后连它自己本身也全部烧尽一样，首先以理分析，最后对于理证的执著也全部破除，就像《宝积经》中所讲的：四种边、八种边全部断除。以各别自证的方式，在无有任何作意的境界中安住，这就是中观以事势理推出来的境界。

当然，作为初学者来讲，依靠中观各种各样的推理进行分析，最后以相似各别自证的方式也可以入定于心的本来面目中。

由此方可断除增益，并对更无高超之真实边、《般若经》中所说不作意的本义坚信不移。

“真实边”，就是指智慧。依靠中观的推理可以断除所有的增益，并且对无上的智慧——《般若经》所说不作意的含义生



起坚定不移的信解。

在这个问题上，大家应该清楚。和尚宗所承认的不作意和《般若经》中所说的不作意并不相同，《般若经》中所说的不作意，完全是依靠中观理在自相续中生起来的真正定解，这一点非常重要。

如是就成为入定之行境的究竟实相而言，由于无有四边的所缘，非为语言、分别的行境，因而全然否认一切，

从最究竟的入定行境、佛陀真正的各别自证来讲，语言所承认的和心中所作意的全部无有，一切的一切全部遮破。

反之，明明存在所缘反而不承认纯粹是虚伪之见，这两者尽管同是不承认，但本质上却有真假的差别，

《般若经》所说的不作意与和尚宗的不作意二者，一个是语言和分别念全部没有可以承认的；一个是口头上说“不能想、不能想”，实际却始终在执著一种“不能想”的想法。

虽然口头上都是不作意，实际二者之间却存在很大差别。其中，通过中观各种各样的推理方式，不论外境还是自心，全部抉择为真正的空性，由这一定解所引发出来的不作意，确实任何法也不承认，任何法也不存在。

大家闻思《中观根本慧论》已经很长时间了，应该清楚：任何清净、不清净等法，在胜义中都不可能得到。不仅佛说得不到，而且凭借自己的理证智慧来观察，乃至涅槃之间的所有万法，连毫毛许也得不到。这就是依靠中观或《般若经》所说教义获得的真正不作意的体相。对此，我们应该深信不移。

但是，从未闻思过的和尚宗或者大圆满宗、大手印宗，他们认为：什么都不能作意、什么都不能想。心里面虽然一直在想，但上师说不能想、佛经里也说不能想，那就千万不要想。



一直被这种分别念牵引着。

下面举了一个比喻进行说明。

如同本是盗贼而不承认盗窃与原本不是盗贼而不承认盗窃一样。

上述和尚宗所说的不作意，本来有一个想的东西，但是一直说“不能想”，就如同他自己明明是盗贼，但是千万不能承认。而依靠中观正理观察所得出来的不作意，的确没有什么可以承认的，就好像本来不是盗贼，也就根本没有什么可承认的一样。

月称论师在《显句论》中也讲到了这一比喻，这个例子相当重要。因此，大家对于中观和因明的闻思一定要重视。不然，明明自己是盗贼，反而不承认的话，总有一天会暴露出来，很危险的；但明明知道自己不是盗贼，也就没什么可承认的。所谓和尚宗的不作意与通过中观定解所引发的不作意，二者之间存在很大差别。应该了知，从色法到一切智智之间的一切万法，没有什么可以承认的，通过闻思对此生起定解非常重要。



Chapter 27

《中观庄严论释》当中，现在正在讲总义部分。前面已经讲了，最后抉择正见时，一切万法都不成立，在这种情况下无有任何可以承认的，这种境界不可能依靠语言或者思维来表达。

这部《中观庄严论释》与其他论典相比较，可能难懂一点，因此，大家听的时候应该专心。有些刚来的、学佛时间不太长的人，也不要特别伤心："一点都听不懂，为什么呢？"这也是正常现象。因为以前没有打下很好的中观基础，一开始就听如此甚深的论典肯定会比较费力，所以没必要特别伤心。只要自己精进努力，对其中的甚深意义也会逐渐通达的。

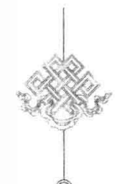
为了趋入入定境界无可言说之义，以后得的定解用名言的词句来表示，

这种无可言说、诸佛菩萨的境界，在入定时当然是无法抉择的，但是为了表达、说明这一点，在圣者后得出定时，可以通过各种名词来表示。

在以借助无生、无自性、空性、离戏、无缘、离边等名称确立的方式进行宣说时，

对于所证悟的境界，很多中观论典中以无生来表示，有时也用空性、离戏、离边等等来表示，这类名词相当多。

由于所有词句都是以断定自己所诠表之内容的方式而趋入的，



比如所谓的无生，断除所有的产生以后，自己所趋入的无生的意义可以表示出来。或者说离戏，所有的戏论全部远离，可以将无有任何戏论的含义决定出来。

任何一个词句都有肯定和否定两种作用。比如说柱子，柱子自己的本体以语言的遣余方式建立起来，而且，除柱子以外的，世界上其他的瓶子、牦牛等其他法全部遣除。所以说，任何语言都有一种决定性的作用。

因而永远也不能表达出除此之外的意义。

我们说“离戏”，远离一切戏论的意义通过这种方式已经表达出来了，而远离一切戏论以外的、具有戏论的所有法根本不可能表达出来。

这种分析非常有必要。现在很多世间人，没学过中观、因明，只是大概翻一翻《金刚经》、《阿弥陀经》，然后就对里面的个别名词望文生义。但是，在文字上都分析不清楚，想在意义上趋入、意义上了达更加困难。所以，大家在平时的修行过程中，对中观应该有很深刻的认识。

它的词句表面上似乎已承认了那一含义，而且内心也随之如是执著，

比如一说离戏的时候，好像表面已经承认离戏，我们心里面也在执著离戏。就好像一说虚空，表面看来，所谓的虚空，通过语言也能表达出来，心也开始执著虚空存在。

但实际上此等词句就是为了表明排除一切承认与所缘的行境，

离戏、无生或者空性等词句，所要表达的就是排除一切承认、一切所缘这一意义，凡是分别念所接触、所涉及的范围一概否认。



所以，中观各种论典中，在抉择胜义谛的时候，不同的论师借用了不同的名词。这时，对利根者来讲，只要一说万法无生、万法离戏、万法空性、万法无自性等名词，就可以完全了达万法的真实体相。但对于钝根者来说，所谓的“无生”，产生可能是没有，但是“无生”应该存在吧？他始终认为有一种所缘境。大家在学习过程中，在抉择中观的真正见解时，这种语言和思维的所缘境一定要排除。

如（龙猛菩萨在《回诤论》中）云：“若我宗有者（我则是有过，我宗无物故，如是不得过）。”

龙猛菩萨也说：如果我有一种承认、有一种立宗，我会有过失。可是我无有任何立宗的缘故，无有任何可承认的，因此，我作为中观者来说也无有任何过失。

麦彭仁波切的本论当中，只引用了“若我宗有者”这一句颂词，但是为了便于大家理解，在翻译时还是将后面的颂词全部引用上了。

又如云：“佛智非为言思的对境。”

其他经论中也说：佛的智慧并非语言和思维的对境。

本来，承许的这些词句正是为了否定有承认与言思之对境而说的。

那么，龙猛菩萨说：“我无有任何承认，所以我无有过失。”佛经中也说：佛的智慧并不是语言和思维的对境。实际上，上述所有词句，正是要遮破所有的承认和语言，这一点大家应该清楚。

但是，如果没有了知这一点，对于愚笨的人无论如何交代也交代不清楚。因为利根者根据词句所表达的意义去理解，而钝根者一直耽著在表面的词句上，这样一来，即使对他解释也



是非常困难。

可是诸如用手指指示月亮时不看月亮反瞧手指的愚昧之人耽著词句而认为无承认本身就是承认、不可思议本身就是思维、无说本身即是言说，就像顺世外道认为比量非为正量一样将佛典中的此等词句误解为自相矛盾，这实在是大错特错，荒谬绝伦。

我们经常会遇到这种情况，对有些人讲"离戏"，他们却认为离戏应该存在；我们说"空性"，他们却认为空性应该存在。就像《显句论》中说："我没有什么东西给你。"对方却说："那你把没有什么的东西给我吧。"

比如，我用手指指着东方山顶上刚刚升起来的月亮，对一个人说"月亮就在那里"，但他根本不看虚空，一直看着我的手指："哪里有月亮？你的手指上看不到月亮。"无论怎样给他指示，他一直都是看着手指，根本不看月亮。

对于愚笨的人无论怎样解释"远离一切言说"，他都会说："怎么会远离言说，你不是刚刚说出来了吗？"然后，对他说："远离一切承认。"他会说："不是远离承认吧，你说无承认不就是已经承认了吗？"他始终耽著在词句上，一直无法趋入到真正胜义的究竟意义中去。

有些道友也是如此，对他说："佛的智慧不可思议。""不是不可思议，你现在不是正在思维吗？"无论怎样讲，他都不会进入所讲的意义中去，始终耽著在词句和表达方式上，根本无法与他沟通。

现在世间上的很多人，我们说"万法空性"，他们认为："万法不是空性吧，万法是空性的话，那你说万法空性的词句不空吧？"如果说："不可思议、不可言说。"他们认为："怎么



会无法言说呢？你现在不是正在说吗？这就是言说。”

顺世外道等，将很多佛经论典中的词句误解为自相矛盾。佛陀说“一切空性”，他们认为：“肯定不是空性吧，当年佛陀不是说法了吗，这样怎么会是空性呢？”佛陀说“万法皆空”，他们认为：“如果万法皆空，佛陀现前成佛的地方是空性吗？如果是空性，又怎么会存在呢？”就这样在表面词句上争来争去。

这些人非常可怜，他们对佛陀教法的真正本义一无所知，始终耽著在词句的辩论上，无有丝毫意义。

对此，绝不可将无说之义与能诠言说的表示以及意义的无承认与词句的承认这样的两者执为矛盾，

意义上的“无生”，也就是指《中观根本慧论》中所抉择的一切万法远离四边八戏的空性。然后，词句上说：“一切万法都是无生的。”这时有人产生怀疑说：“不是万法无生吧！你不是刚刚说了‘无生’，这种无生的语言不是已经生出来了吗？”然后，词句上说“一切万法在圣者入根本慧定时无有任何可承认的”，他们就会说：“不是没有承认吧！你刚刚说“不承认”，这不是已经承认了吗？还有什么不承认的。”

这种人，永远也无法与之沟通，因为他已经将意义上的无生与词句上所作的表示完全执为互相矛盾。这样是绝对不合理的，绝不能将此二者看成矛盾。

而理解要点一致十分关键。

大家应该了知其要点完全一致，比如语言上说“无生”，这就是指远离四边八戏的意义，但是通过语言只能如此表示而已。就好像用手指指示月亮时，手指不可能接触到月轮一样，所谓的语言词句无论多么善妙，都不可能表达出无生的真正本



义。然后，我们说："抉择胜义谛时无有任何承认。"这样一来，也不能将语言的无承认耽著为有承认。如此耽著的话，对于空性也就根本无法证悟。

现在汉传佛教和藏传佛教都有这种现象，他们认为：心识的本性应该存在吧，现在正在说的不是存在吗？不具足细致智慧的人，自己总是处于一种迷迷糊糊的分别念当中。

有些道友也是这样，他的思维方式特别奇怪，既不是佛教也不是世间法，但还认为自己的想法肯定是对的。当然，有些可能是精神上有点问题，有些人可能根本没有理解佛教的真正意义，与这种人交谈以后，总是特别失望：我每天讲那么长时间，好像他对空性的基本含义也没有一点理解。

不过有极少数的人，从平时讲考也看得出来，对每天所讲的内容大部分都可以表达出来，听起来也非常舒服。这时候，感觉每天讲课还是很有意义的。

但总的来讲，很多佛教徒和中观者始终耽著表面的词句，根本不能了悟万法真正的实相，因此，在这里对这种观点进行了破斥。

同样，依靠无生等词来表明一切所缘的行境皆为空性，只是将对于本为空性的任何法去除耽著称为无缘而已。

通过无生、离戏、空性等词句，可以表明一切万法皆为空性这一意义。虽然一切万法的本体为空性，但我们也不要执著"空性"已经存在。比如柱子，依靠无生的词句完全能表明其真正的意义——柱子永远也未产生过、是远离一切戏论的，但是对无生的柱子产生执著，认为"无生"本身应该存在。如果始终耽著在词句的网罟当中，想要了悟万法的真正本义也会非常困难。



因此，所谓的“无实”这一名词

以下对后译派个别高僧大德有关“成实”的观点进行遮破。在这方面，麦彭仁波切在《定解宝灯论》、《中观庄严论释》以及《中论释》中都有相关的破斥。

仅仅是说明万法一经观察绝不成立这一点，

在中观应成派和中观自续派的论典中，有关万法无实的名词相当多。那么，以这种无实的词句可以说明什么呢？一切万法在经过观察的情况下根本不可能成立。

而并非是像瓶子等以所谓的其他成实所破等来空的，是指任何法不存在实有，必须遣除对它的耽著。

但有些大德说：瓶子不空，瓶子以成实来空。大家千万不要以这种方式来误解，否则，已经毁谤了一切诸法的真正实义。因为以应成因、自续因如何观察，如果瓶子自己的本体永远都是不空，这样一来，已经成为经得起胜义观察的法了。

所以，只要一说“无生”、“无实”，就应该理解，这一词句是指一切万法皆为空性。既然无实有，那么，对它实有的耽著、存在的耽著也就根本不可能有。

因而，证悟了诸法无实后还要灭除一切执著相，如果仍旧存在耽著无实句义的妄执，那说明尚未息灭（具有执著相）见解。

首先了知诸法无实有，之后对无实的执著也必须要灭尽。如果对于无实的耽著始终不能灭尽，认为入根本慧定时，所谓的无实一定要存在。这种想法肯定是不合理的，这说明他的见解还未达到究竟。也就是说，只要具有执著的相，那就不是真正中观所抉择的究竟本义。

在任何法上，对于彼等之空性，以遮破成实的理证足可确



定执著所谓无自性的耽著对境也同样不成立，

对于任何法，通过理证进行抉择以后，比如说柱子不是成实，这时，他们认为柱子上有一种成实的法已经不存在了。既然依靠遮破成实的理证可以遮破柱子上的实法，那么，柱子本体无有自性这一点，通过这种方式同样可以得以证实，由此也可以成立柱子自己的本体为无实。

虽然无自性也无成实，但如果无法息灭对它的执著，那么瓶子等万法也无不与之相同。如此一来，甚至观察胜义的理证也只能遮破所谓的"成实"，却连一个有法也不能破除。

后译派的有些论师认为：瓶子上不存在实有的法，而且，这种无实的执著不能息灭。

既然对空性的执著不能息灭，那么，瓶子等所有法的本体也同样不能抉择为空性。如此一来，依靠中观应成派的胜义量来观察，虽然可以破除成实，但对成实以外的瓶子、柱子等世间上万事万物的任何法都不能抉择为空性，这种太过任何人也承受不起！

因此，当时后译派的有些论师说："前译派对于该承认的菩提心也不承认，该承认的无实执著也不承认，你们的观点与和尚宗无有任何差别。"对于这种说法，麦彭仁波切在有些教言书和辩论书中说："抉择胜义谛时，你们对不该承认的无实、空性的耽著已经承认了；然后，对应该承认的，比如名言中的自证、阿赖耶等一概否认。"互相之间有过很多辩论，但到底谁赢谁输呢？应该旁观者清吧……

这些大智者们，为了遣除众生相续中各种各样的疑惑，为了让我们打开思路，运用各种各样的理证辩才进行辩论，这对后学者来说具有很大的利益。因此，大家也不能认为：格鲁派



的有些论师可能还没有通达中观的见解。这样想肯定不合理，因为高僧大德之间通过各种因明、中观的推理所作的辩论，具有很多的密意，不能单单从表面上去理解。

如果它的有境所有执著均不能予以摧毁的话，那么空性也不可能打破能取所取的一切戏论。

假设说不破除无实的有境，那么，抉择空性的胜义量也就根本不可能打破能取所取的一切戏论，这样会有很大的过失，根本不合理。

此外，圣者的根本慧定也成了毁灭诸法之因等（“等”字包括名言经得起胜义量观察以及胜义中存在生等法）三大太过也必将落到头上。

如果像后译派有些论师所说的那样：抉择中观见解时，无实的执著必须存在；圣者入根本慧定时，瓶子、柱子等法的本体不空，由实执来空。如此将会出现很多过失。

由于圣者入根本慧定时根本不存在任何不空之法，圣者的根本慧定就已经成了摧毁瓶子的因，如同铁锤一样。因为原来实有的瓶子，在圣者根本慧定时根本不可能存在。此时，中观应成派对自续派发出的三大太过当中，圣者根本慧定成为毁灭诸法之因这一太过，已经毫无疑问地落在你宗头上了。

而且，第二个太过——名言应该经得起胜义量的观察，这一过失也不可避免。因为名言中的瓶子、柱子等法，依靠金刚屑因、破有无生因等胜义量，无论如何观察都无法遮破，这是非常可笑的！

另外，你们的这种观点会有胜义中存在产生的过失。因为所遮破的是瓶子、苗芽等法上的实有，而对瓶子或者苗芽的产生一直未作遮破，所以，在胜义中也不能遮破诸法的产生。



中观应成派发出的三大太过，将如何落在中观自续派的头上，对这一道理，本论下文中还会讲述，此处不作介绍。

有关这方面的问题，以前我们也探讨过，比如，在哪种情况下，中观自续派会出现这三大过失？因为从最究竟来讲，中观自续派也是承认万法离戏的观点，在这种情况下不可能出现这三种太过。但为了利益众生而暂时抉择单空时，如果出现这种过失的话，似乎也有点说不清楚。

以前萨迦派的果仁巴认为：上述三大太过并不是给中观自续派发的，而是针对唯识宗来讲的，因为唯识宗最究竟的观点也是承认自明自知的心识实有。也有这种说法。对于这方面的问题，在本论下文提到时再作探讨。

如果存在一个以胜义观察来分析仍旧不能推翻、破除的法，则显然已变为成实了。

世间上如果存在一种真正成实的法，在胜义中无论如何观察也不会被遮破，这就是所谓“成实”的界限。

对于成实这一问题，下文还会继续讲。麦彭仁波切已经再三讲到：如果承认一种成实的法存在，这种人连解脱的机会也是无有。因此，作为真正的中观派来讲，根本不能承认任何一种成实的法，否则，连解脱的道也不存在了。

所以，理当借助无生等词而悟入息灭一切戏论之义。

作为学中观的人来讲，应该利用无生、离戏等词句，从而悟入到真正无有任何产生、远离一切戏论的境界中去，千万不要耽著在表面的糠秕词句上。

比如讲《金刚经》的时候，我们说补特伽罗相、人相、众生相皆为空性，但是，对于这种空性，切莫停留在单空这一层面上去理解，如此一来，就根本不可能悟入息灭一切戏论的究



竟本义。

由此看来，无有任何所缘的甚深智慧波罗蜜多，又怎么能与和尚宗的见解相提并论呢？

此处已经讲得非常清楚。宁玛巴虽然一切戏论都不承认，但这样的无有承认，怎么能与和尚宗相提并论呢？宁玛派所承认的不作意或远离一切戏论，与和尚宗所说的制止一切起心动念，二者之间存在很大的差别，所以，千万不要将这二者混淆在一起。

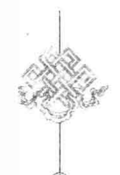
远离四边之戏论就是指不偏堕有无二边，唯是各别自证之行境，而语言分别无法如理如实表达，

真正远离四边之戏论的境界，既不堕有的边也不堕无的边，对于所有边全部远离，唯是佛和菩萨各别自证的行境。就像盲人摸象一样，通过语言或分别念根本无法表达、无法思维。像大圆满句义灌顶时，为了让人们了解自心的本来光明，很多上师经常用透明的水晶球来表示。但是以水晶球能否真正表达出心性的本面呢？根本无法表示。

有个居士给我打电话："我原本一直认为自己的心是明明亮亮的。今天来了一位老师，他说明明亮亮也如幻如梦，现在我已经开悟了。我现在怎么办？"有些人没有打好佛教的基础，将所谓的开悟说得特别简单。

通过水晶球能否表示出心的真正本性呢？我们看一个水晶球，通过它的颜色、形状，能否表示出心的本来光明呢？实际上，这只是一种表示方式而已。

以前上师如意宝去新加坡的时候，一直让我们找一个八面水晶，但是一直没有找到。即使找到这样一种水晶球，不管是八种角还是六种角，用它来表示心的本性时，人们都认为：



对、对、对，上面是尖尖的，下面是光亮的，这就是心的本性。然后每天想着：心的本性就是这样一个圆圆的、亮晶晶的东西。

这种想法肯定是不对的。对于心性光明的部分，只不过是通过这种方式表示而已，实际上，它的真正意义非常深奥。这一点，只有通过上师的加持和自己的信心才能获得证悟。

然而，为了予以诠示而共称现空无别、二谛双运之中观。

万法的究竟实相虽然非常深奥，但也并非无有任何表示方法。为了表示这一点，我们可以用现空无别、乐空无别等世间上最高的名词来称呼。

麦彭仁波切在《定解宝灯论》中说：作为凡夫人、初学者，一说空性，就好像什么都没有；一说光明，就执著明明清清的一种法存在；一说现空双运，就像黑色和白色绳子搓在一起一样，内心始终显不出真正现空双运的境界。但是，通过长时间的闻思以后，最后可以达到一定境界时，现即是空、空即是现的境界也可以自然而然在心里面浮现。

所以一开始，空的时候现不出来，现的时候空不出来，这就叫做轮番的境界。因为凡夫分别念面前只能显现这一点，这就是凡夫人最大的毛病。但是境界越来越增上时，原本觉得非常矛盾的现和空，在这时也可以同时显现，这就叫做现空双运。

执著相是指恒常带有自己的所取境，如果离开了执著相仍不见真实义，

后译派的有些论师认为：最后单空的执著相不能离开。然后，和尚宗认为：一切都不能执著。实际上，他们始终耽著在自己非常喜欢的所取境上，觉得只要离开了执著相，就如同进



入沉睡状态一样[1]，不能见到万法的本来实相。

但如果远离了执著相仍不能见到万法的真实义，会有很大过失。有什么过失呢？

那么依靠如所有智的有境根本慧定，以尽灭一切二取的方式也不得彻见实相了。

大慈大悲的释迦牟尼佛获得正等觉圆满果位时，在他的如所有智面前如果仍存在各种各样的能取所取相，那是对佛陀极大的诽谤。在凡夫分别念面前，具有能取、所取等执著相，这一点是真实不虚的。但在佛陀的如所有智面前仍然存在耽著空性或实有的执著相的话，这到底是对佛陀赞叹还是污蔑？请大家一定要三思！

因此，凡是恭敬此佛教之人切切不可如此评说。

凡是对佛陀和佛教恭敬的人们，应该尽量地弘扬佛陀的教法、赞叹佛陀不可思议的功德。不应该把佛陀的境界引入凡夫的分别念当中，不仅自己如此思维，而且也向其他人宣传：佛陀也具有能取所取，与凡夫人无有任何差别。这种做法，到底是对佛教的贡献，还是在毁坏佛教？因此，凡是对佛教恭敬的人千万不要如此评说！

① 麦彭仁波切在《定解宝灯论》中，针对这一观点作了详细破斥。请参阅索达吉仁波切著的《定解宝灯论讲记》。



Chapter 28

《中观庄严论释》中，前面已经讲了，凡是对释迦牟尼佛的教法非常尊重敬仰的人，千万不要将释迦牟尼佛第二转法轮的究竟意义安立为一种单空的境界。

此处所讲的内容极其关键，

在这里所讲到的最究竟远离一切戏论的胜义谛的内容，非常关键、非常重要。

可是深奥难以证悟的本体纵然再如何讲解都仿佛成了向空中射箭，在凡愚的心里终究得不到领悟的机会，徒费唇舌又有何用呢？

中观胜义谛的意义非常深奥，对于如此深奥的本体，虽然依靠各种各样的方式讲解或宣说，但就如同向空中射箭而箭不知落于何处一样，很多凡愚的心里对此殊胜的境界始终得不到领悟的机会。

有些论师，一直苦口婆心地宣讲各种各样的道理，中观、大圆满、大手印全部都讲了。可是，就如同向石头上倒水却不能使石头的本性变成柔软一样，对个别业力非常深重的道友来讲，他的刚强难化的心始终无法变得调柔、始终不能获得领悟。

当然，既具足前世缘份又具有信心，并且依止具有法相的上师听受教言的利根者，就像禅宗、大圆满公案中所讲的，只提几个简单的词，比如禅宗的豁然开悟、了然、不执著、不作



意等；大圆满中无有边戏的虚空、一切无所作等，就可以马上获得证悟，也有这种情况。

一方面来讲，这与我们前世的缘分、今生的精进具有非常大的关系。一般对修行不是特别重视的人，个别导师无论如何宣讲，他的相续中也始终无法领悟甚深中观的殊胜境界。所以，讲得再多也无有用处。

无谬触及此理要害的方法就是要对二谛圆融之理生起定解。

对于中观所讲非常甚深的意义，要想无有任何错谬地获得证悟、获得真实领会，唯一的方法是什么呢？

无有其他办法，依靠其他的灌顶等各种方法不一定有利，真正了悟此甚深中观的境界、掌握其要点的办法，唯一就是依靠闻思，并对胜义谛和世俗谛圆融无违的道理生起定解，如此才能对整个中观的道理获得了悟。

以前的高僧大德们也经常如此讲，麦彭仁波切在《定解宝灯论》中也说：初学者首先需要经过一番观察，然后在观察所得来的定解中再三地安住和思维，如此一来，中观的定解在自相续中会自然而然获得。这就是无有任何错谬的途径。

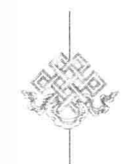
那么，需要通过什么样的方法在自相续中获得中观的定解呢？

首先万法抉择为空性，

麦彭仁波切在《大幻化网总说光明藏论》中也讲过：中观有四步境界，也即诸法抉择为空性、空性抉择为缘起空性、缘起空性抉择为远离一切戏论、远离一切戏论抉择为等性。

下面逐一介绍上述四步境界。

首先，对轮涅所摄的一切万法，通过中观自续派的推理将



其抉择为空性。

其次对空性缘起显现之理诚信不移，

首先将万法抉择为空性，空性其实也是可以显现的，这就是缘起性空。比如将柱子抉择为空性时，柱子仍然可以显现，显现实际就是空性。对此显现与空性圆融无违的道理生起坚定不移的信心。

随之，依赖空即是现、现即是空的缘起性空双运之理，以无有体悟的方式领受此离戏等性。

按照中观的四步境界，缘起空性之后应该抉择为离戏，在麦彭仁波切的《大幻化网总说光明藏论》中，所讲的次第比较清楚。

此处说，最后以无有任何戏论的方式领受离戏等性。

意思是说，首先将一切万法抉择为空性；但所谓的"空性"也并不是像石女儿或兔角一样的单空，而是空性与显现互不分离的缘起性空；任何一法的显现与空性皆不是有戏论的，全部是远离一切戏论的；远离戏论也是与世俗法等性的。这就是中观的四步境界。

对离戏和等性二者似乎不是很好区分，但麦彭仁波切在《大幻化网总说光明藏论》中说：从个别法来讲，比如柱子、瓶子等全部是远离四边八戏的，因此称之为离戏；从整个万事万物的角度或者说世俗和胜义无二无别的角度来讲，则称之为等性。

由此可知，正是为了遣除有的耽著，经中才宣说了外空性等；同样，为了破除无实的耽著而宣说了空空等。

中观最究竟的见解，应该是远离一切戏论的。而在佛经或论典中，为了遣除有的执著，也宣说了外空、内空、内外空以



及空性空；为了断除无的执著，则宣说了大空、胜义空、有为空、无为空。由此，为了断除有、无、有无二俱、有无皆非的四种执著，佛经论典中总共讲到了十六种空性，对于这方面，《入中论》中介绍得非常清楚。

通过此等方式而远离一切边即是此真实胜义。

所谓的真实胜义，就是通过上述方式，最后在自相续中真实生起远离一切戏论、远离一切执著的中观境界。对真实胜义应该如是理解。

对此，自续派诸论师以智力的不同首先耽著相似胜义，这是因为他们想到顽固的实执致使（众生）在轮回中蒙受欺惑、并且实执的对境也是虚妄的、胜义中本体无有任何成立，

总的来讲，一切万法的本性虽然是远离一切戏论的，可是，中观自续派的论师们，在显现上或者从所化众生的角度而言，首先抉择了单空。为什么呢？所有众生从无始以来就具有非常顽固的、实有的执著，以此在轮回中始终感受各种各样的欺惑。因此，中观自续派首先通过各种方法将外境抉择为虚妄，在胜义中根本不可能成立实有。

于是尤为偏重无遮的执著相。

中观自续派之所以执著单空、重视单空的原因就是如此。从无始以来，在众生的相续中，始终将本来不存在的法执著为存在，为了断除他们相续中这种顽固的执著，中观自续派才首先将一切万法抉择为空性，由此宣说了单空观点。

这一派系虽然遮破四边，却并非不加胜义或自性或成实的鉴别予以破析的，而是分开二谛对遣除有无边之理等进行辨别来讲的。

从最究竟的观点来讲，中观自续派虽然也承许远离四边八



戏，但他们在抉择胜义谛时，并非不加胜义或者自性、成实等鉴别。

这一点与中观应成派有很大差别。中观应成派虽然有时也会说“胜义中不存在、世俗中存在”，但这种分析、加鉴别并不是中观应成派抉择见解时宣说的，而是在出定位进行抉择时才如此宣说的。那么，中观自续派是如何抉择的呢？他们在抉择见解时，将胜义谛和世俗谛分开，首先遣除有的边，然后再遣除无的边，以二谛分开的方式进行解释。

鉴于此种原因而怀有胜义不成立之“无”的执著以及世俗万法自相成立之“有”的执著，他们觉得：如果（万法自相）不成立则成了诽谤世俗之显现。

大家在平时学习中观的过程中，最根本的是什么呢？一定要对中观应成派和中观自续派之间的差别分析清楚。如果没有分清二者之间的差别，对所有中观的要义也就无法掌握。

现在个别对闻思不是很重视的地方，认为“无所谓，怎么样都可以”，这就是对释迦牟尼佛真正的般若空性不重视的表现。大家应该清楚，无论学习哪一种中观，他们在抉择的方式上存在很大差别，而且在所化众生的根基方面也有很大差别。

比如《中观根本慧论》、《金刚经》等，让自续派的论师或者自续派根基的众生来解释时，其中所讲到的般若意义应该是以单空的方式进行抉择；但是中观应成派的所化众生分析时，对《金刚经》中所讲的教义，应该从远离一切戏论的角度进行抉择。

但对于“现即是空、空即是现”的真正境界，凡夫人只能以语言、分别念的方式进行抉择，除此以外，没有其他的工具和途径。因此说，凡夫在抉择中观境界时，经常会将佛陀不可



思议的智慧引入到分别念的境界中，并且认为：佛陀不可思议的智慧，我都能想出来，我都能说出来。其实，在这方面还是有一定差别，大家千万不要认为自己已经完全通达了佛陀的密意。

中观自续派认为：胜义中，一切万法都是不成立的；世俗中，一切万法以自相成立，比如火是热的、水是潮湿的。因为他们觉得：胜义中最好以单空为主，而世俗中自相的法必须存在，不然，因果、轮回、前世后世等不存在就已经毁谤了世俗名言法，这样非常不合理。由此可知，他们对于无的执著并未断除。

如果有人心里想：相似的无生仅仅是生的反面，生与无生在一法上为什么会不以互绝相违方式互相抵触呢？

大家都知道，在抉择相似胜义谛时，遮破生以后建立了无生。比如按照中观自续派的观点，在胜义中，瓶子不存在，它是无生的；在名言中，依靠陶师的各种技术可以使它形成。这样一来，在同一个瓶子上，既有产生又是不产生，此二者难道不相违吗？

很多人心中都会有类似的想法：在抉择名言谛和胜义谛时，一会说瓶子无生，一会又说瓶子有产生，但是，就如同人不可能既产生又不产生，生与无生不是互绝相违[1]的吗？

（这一点可以成立）种子生芽也不存在实有的“生”，在名言中自相成立同样不成实有。

其实并不矛盾。按照中观自续派的观点，将二谛分开进行

① 互绝相违：因明术语，可以分为直接相违和间接相违。直接相违，如常与无常；间接相违，如常有与所作。



抉择时，无有任何矛盾之处。

比如，从胜义角度来讲，青稞的种子产生绿色青稞的苗芽这一点并非实有存在，所以称之为“无生”；但在名言中，从它的相续观察时，种子产生苗芽可以自相成立。再比如，我在梦中见到山河大地，或者有老虎要吃我等等，在当时的迷乱显现中，老虎的的确确存在，但真正来讲，老虎有没有出现过呢？根本没有出现过。所以说，从迷乱角度来说有产生，从真实角度来讲无生，此二者丝毫也不相违。

这是从现相为世俗、实相为胜义的角度来讲的，所以非但不矛盾，而且极其合理，因为以事势理明显成立之故。

由于将单空作为万法的实相，因此，胜义中苗芽不可能产生，而世俗中苗芽可以产生，这两个根本不会矛盾。这一点，以事物的自然规律完全可以成立。

此二理互不排斥，无论就任何一有境正量而言，都只是断定各自的法相，永远不可能确立与之相反的一方。

所谓的“胜义中不存在、世俗中存在”二者并不排斥。但个别人认为：世俗中存在的话，是不是胜义中也存在了？对这方面非常忧虑。但是，对中观自续派的观点进行抉择时，根本不需要这种担忧，胜义中不存在、世俗中存在丝毫也不矛盾。

从世间角度来讲，存在与不存在二者完全相违，可是这里的角度并不相同，无论从胜义谛的正量而言，还是世俗谛的正量而言，它们完全可以断定各自的法相。比如胜义中不存在青稞种子产生青稞苗芽，此时可以断定，它自己的无生已经得以建立，虽然建立了无生，但对世俗中的产生既未遮破也未建立。所以说，胜义量和世俗量只能断定自己这一面，这时，对另一个量的对境并未进行遮破与建立，大家应该清楚这一点。



因而运用各自的能立——自续因自然合情合理。

自续因也就是指自续派所运用的推理，对此下文还有叙述。那什么是各自的所立呢？按照中观自续派的观点，名言中，一切法应该自相存在，否则是不合理的；建立胜义谛时，一切万法在胜义中根本不存在。表面看来，一个存在一个不存在，实际却是非常合理的。

麦彭仁波切在《定解宝灯论》中也说：对凡夫人来讲，有、无或者显、空等完全相违，但对获得一定境界的圣者来讲，这一点非常合理。

所以，对于从未学过宗派和中观的人来讲，有和无怎么会在一个法上成立？说柱子有也可以、无也可以，某某人存在也可以、不存在也可以，但这不可能吧，存在的话就不可能不存在，不存在的话怎么会存在呢？这两个是完全相违的。实际上，以不同的方式进行安立时无有任何矛盾，中观自续派的这种推理非常合理。

我们要明白，正是因为分开耽著二谛而承认各自观点，才有了自续的承认，也就是承许所谓的"胜义中无有、世俗中存在"。

自续派的承认是什么样呢？胜义中不存在、世俗中存在，这就是中观自续派的观点。

如此分开耽著二谛的这一分恰恰是应成派的不共所破，

中观应成派的不共所破，就是二谛分开这一点。那么，是不是中观应成派你们自己也有过失，因为你们也经常说：胜义中不存在、世俗中存在。

我已经再三强调了：中观应成派在后得时，虽然也有胜义中不存在、世俗中存在的说法，但这不代表中观应成派的见



解。而中观自续派在抉择见解时，认为胜义中不存在、世俗中存在，因此，这种将二谛分开的执著，才成了中观应成派的所破。

《澄清宝珠论》里面也说：在名言中承认自相，这就是中观应成派的所破。也就是说，中观应成派在抉择见解时，一定要将中观自续派承认自相存在这一不足完全破掉，否则就不可能更上一层楼。

假设自续派已离开分别耽著二谛的所破，则应成派等也再没有比此见解更为高超的了。

如果中观自续派将“胜义中不存在、世俗中存在”这种二谛分开的执著全部破掉，那么，中观应成派以及“等”字所包括的大圆满、大手印与密宗，也再无有更加高超的见解了。

为什么这样说呢?

除了远离四边戏论、无有一切承认以外还有一个要断的戏论，依理证永难成立。

中观自续派的最大缺点，就是二谛分开这一分。如果远离这一分承许，中观应成派跟中观自续派合二为一。不仅中观应成派甚至所有密宗，佛教当中最高的见解都已经圆融无违，再无有更加至高无上的了。

因为除了远离四边戏论以外，即使大圆满中也无有其他更高的境界。抉择大圆满本来清净时也是抉择离一切戏论，这一点在《三解脱》、《大圆满心性休息》中都抉择得非常清楚。所以说，除远离一切戏论以外再无有更高的境界。如果还存在一个需要断除的戏论，这一点也很难以理证来成立。

所以说，乃至具有执著、二谛尚未融为一体之前，就没有超越分别心的行境，也无法获得远离三十二增益般若波罗蜜多



的无分别智慧。

在众生相续中，只要存在执著之前，就不可能获得胜义谛和世俗谛圆融无违的境界，也不可能超越分别心的行境。这样一来，如大乘中观般若波罗蜜多所讲的那样，远离三十二种增益的境界就不可能获得。

此处“增益”也就是指邪见分别念。所谓的三十二增益，也即苦集灭道四谛各自又分为无常、苦、空性、无我四个，其中每一个都超越两种边，既不是常也不是无常，既不是苦也不是不苦，既不是空也不是不空，既不是有我也不是无我，如此共有三十二种增益。

真正通达中观般若波罗蜜多的境界时，任何空的执著、不空的执著、无常的执著、常有的执著等所有三十二种增益一概破掉。

在分别念比较重的众生面前，佛陀抉择了三十二种增益。将三十二种增益全部概括起来，可以说为八种戏论；再继续归纳，则是四种戏论；而所谓的四种戏论，则可以包括在常见、断见二者中。上述不论四种戏论还是八种戏论，全部是抉择见解时需要破除的。凡夫相续中的分别念没有断除之前，不可能获得远离三十二种增益的智慧波罗蜜多。因为唯有一地菩萨以上才能真实现见这种境界，但与其相似的境界，在资粮道和加行道时也可以现前。

为此，应成派首先即抉择现空双运离戏，

这以上主要讲中观自续派的观点。那么，中观应成派的观点又是怎样的呢？中观应成派可以分入定抉择见解以及后得出定两个方面。

首先是抉择见解时，中观应成派直接抉择现空双运的



离戏。

正由于凭据理证摈除了认为虽无成实但世俗自相却成立的这一分耽著，

中观自续派认为：胜义中承许为无实空性，世俗中自相的法可以成立。他们觉得，世俗中如果不存在自相的法，就已经诽谤了名言，如此一来，万事万物的显现又将从何而来？

但是，中观应成派以其不共的推理，将胜义中不存在、世俗中存在这一分全部破除。

故而息灭将二谛执为各居自地之异体的耽著，进而二谛融合成一味一体，依此必能摧毁偏执有无等一切执著相。

所以，在中观应成派的理证面前，将中观自续派分开二谛的这种执著已经完全破掉，一切的有、无或者胜义中不存在、世俗中存在的执著相全部破掉。因为在远离一切戏论的境界前，一切执著都不可能成立。

这一宗派（应成派）对于四边无需加上成实、胜义等二谛各自的鉴别，一并推翻四边的耽著对境，

中观应成派在抉择见解时，胜义中不存在或者成实不存在等鉴别根本不需要。

从对境角度来讲，比如柱子，有也不是、无也不是、有无二者也不是等四边的相全部破除；从有境智慧角度来讲，这一切的执著相也是根本不可能存在。

从而有境之心相合圣者入定智慧而决定远离一切所缘与承认的究竟大空性实相。

这种远离四边的境界，与圣者第一地菩萨以上入根本慧定所抉择的大空性境界非常相合。因为在抉择的过程中，外面的所有万法全部抉择为离一切戏论，这时的智慧心识非常符合圣



者的境界，与圣者的智慧无有任何差别。

当然，正如麦彭仁波切所说：对中观法门无有信心、前世因缘也不太具足的人，这只是一种文字上的游戏，对他来讲可能不会有什么收获。但是真正对中观具有一定信心的利根者，中观应成派抉择空性的方法，非常契合他的根基。

因此，平时在日常生活中，对于所谓的中观见解，不能仅仅将它挂在高高的虚空中作宣传，而是要在自相续中生起分别念时，按照中观应成派的抉择方法来观察。比如对柱子生起分别念时，如果柱子的有、无、有无二俱以及非二俱都不存在的话，应该了知，柱子这一外境必定是空性的，我们去执著它完全是错误的。那么，对外境已经抉择为空性、远离一切戏论的话，有境的心也会非常符合圣者根本慧定远离一切所缘和承认的真正大离戏的境界。

一般来说，对于中观的闻思，在凡夫俗地时，同样可以引生出与圣者根本慧定相似的定解。麦彭仁波切和无垢光尊者的很多窍诀中都说：在凡夫相续中，不要说一地菩萨的境界，就连大资粮道、小资粮道的境界也没有获得。但是在自相续阿赖耶上，通过对中观闻思的方式，可以将空性的种子播下去。而这种空性的种子，在很快时间中就会产生苗芽，以断除轮回之根本的方式生起对治的智慧。这一点，在中观应成派不共的窍诀中讲得非常清楚。

而在后得时，

当然，在中观应成派抉择见解时，胜义中不存在、世俗中存在等，所有的戏论、辨别等分析丝毫也不存在。这一点，从《显句论》、《入中论》等论典中也可以看得出来。

麦彭仁波切在《定解宝灯论》第七个“中观有无承认否”



这一问题中也说：有些人说中观应成派完全有承认，这是不合理的；有些人说中观应成派完全没有承认，这也不合理。上述两种观点各有一些过失与功德。

那么，前译宁玛巴按照无垢光尊者《如意宝藏论》的观点如何来抉择呢？在抉择入根本慧定时，一切承认和执著全部无有，这时我们可以大胆地说：中观应成派无有承认。但在后得时，中观应成派有承认、有地道的安立，对于世俗中成立的法全部都是承认的。

所以，月称论师等中观应成派的论师也有承认，因为月称论师在他的论典中，将色法到一切智智之间每个法的法相都已经讲了，这不是承认又是什么呢？如果有人问："月称论师，你是哪里人?"他肯定会说："我是印度人。"他不可能说："我是中观应成派，什么都不承认！你不要说，我今天心烦得很，你不要过来……"

道果一切法依据二谛量所作的分析，无有妨害而安立也就更富合理性。

通过胜义量和世俗量进行分析，比如名言中，因果的安立合理存在；胜义中一切法都不存在。这一点，在中观应成派来讲也可以成立。

既然如此，中观应成派不是已经与中观自续派相同了吗？

确实存在相同之处。在后得时，中观应成派所抉择的观点与中观自续派的见解相同。

这时有人认为：这样一来，中观应成派是不是已经有真实的承认了呢？

并非如此，因为这并不是中观应成派在抉择见解时所作的承许。



上述问题，对于学习因明、学习宗派的人来讲非常关键。大家真正了知其中所讲的意义以后，自相续多年来一直迷惑不解的问题也会迎刃而解，非常方便。

但是，我们当中的很多道友，以前从未接触过这些问题，在辩论的时候还是会闹一些笑话。前段时间讲《中论》的时候，有两个人辩论。他们在辩论的过程中，一个人说："假设按照你的观点来讲，龙猛菩萨是不是已经不合理了?"对方可能没有完全听清楚，他说："你怎么连释迦牟尼佛最大的传承导师——龙猛菩萨的观点都不承认呢?"然后狠狠打了这个人一拳。这个人回去以后跟另一位道友说："我并没有说龙猛菩萨是错的，我明明用的是假设句，但是对方却狠狠地打了我一拳。"那位道友说："你应该修忍辱。"这个人说："无缘无故中打我，我怎么会修安忍呢?"那位道友说："无缘无故中打的话，也应该修安忍。"他有点接受不了："这样的话，我狠狠打你。"然后给那位道友打了一拳。后来听说这两个人都有点生气。所以，大家在辩论的过程中，直接用身体"辩论"也可以……

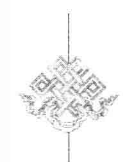
应成派对有无承认不是一概而论，

正如《定解宝灯论》中所讲的一样，对于中观应成派无有承认这一问题不能一概而论。

而是加以辨别来讲，这实属全知龙钦绕降独树一帜的观点，

这一点，在《如意宝藏论大疏·白莲花》中讲得非常清楚。

如果详细分析破他生的《回遮论》等，必定生起诚信。



《回诤论》[1] 当中主要讲破他生。有关这方面的问题，《中论》也讲到：其他法中不可能产生其他法，否则，火焰中应该产生黑暗了，因为是“他”的缘故。如果对方认为：这是不一定的，有些可以产生、有些不能产生。对于这种说法，依靠能立所立等同这一推理可以进行破斥，这一点在《回诤论》中有广泛论述。

当然，《回诤论》中破他生的观点比较广，对自生、无因生、共生这些方面破斥得不是特别广。按照《回诤论》的观点，了知他生不可能成立以后，对于中观自续派的观点不究竟、中观应成派的观点非常究竟的道理，会生起非常稳固的定解。

---

① 《回诤论》，也即原文所说的《回遮论》，通常称为《回诤论》。只是翻译方式不同，意义无别。



Chapter 29

《中观庄严论释》总义当中，前面已经讲了全知无垢光尊者《如意宝藏论》中的观点，也讲了月称论师在《显句论》中对《回诤论》中所讲破他生的一些分析。因为在《回诤论》这部论典中，对他生讲得比较广，在自生、无因生等方面破析得不是特别广。所以，麦彭仁波切说：如果认真学习《回诤论》等论典，必定会在自相续中生起十分殊胜的定解。

亲教师的这部论中，

"亲教师"，藏文中叫做堪布，在这里也就是指静命论师。在藏地，多数将菩提萨埵称为堪布。

最初以分开衡量二谛的无垢智慧建立二理，

静命论师在这部《中观庄严论》中，最开始分开建立胜义谛与世俗谛，以胜义量的抉择，建立了胜义中一切万法为单单的空性；以世俗量的抉择，将世俗中的一切万法抉择为心的幻化和游舞。以无垢二量的两种智慧，建立了胜义理和世俗理。

最终分开耽著二谛也予以破除，

但是，分开二谛的观点，只是暂时为个别众生的根基而宣说的，最究竟来讲，暂时的单空与万法唯心的观点也不成立。在本论的最后，也抉择了真正的胜义谛——远离四边八戏的观点，对暂时分开二谛的观点也予以遮止。

随同入定无分别智慧远离一切承认而抉择真实大胜义。

《中观庄严论》这部论典从头到尾的所有内容，就是抉择



随圣者入根本慧定、远离四边八戏的智慧。因此，暂时分开二谛，到最后，暂时分开二谛的执著也予以破斥，并且抉择了与圣者根本慧定完全相合的远离四边八戏的中观见解，这就是本论的究竟要义。

因此说，此二宗派（自续、应成）究竟意趣无二无别、平等一味。

此处可以说为中观自续派和中观应成派，也可以说静命论师与月称菩萨，这两大论师暂时的抉择方法具有很大差别，月称论师为了调化利根众生，一开始就直接宣说了万法远离一切戏论的观点；而静命论师则暂时分开二谛，到最后才抉择了破除一切戏论的观点。

所以，暂时来讲，静命论师与月称论师之间有很大的差别，但从究竟来讲，所有观点的河流全部汇入于究竟智慧的深广海洋中，无有任何差别，完全是平等无违的。

如果有人想：这样一来，应成派就毫无意义了。

有些人也许会产生这种想法：从最究竟的观点来讲，应成派和自续派的意趣平等无违；暂时而言，中观自续派在名言中承许自相成立，中观应成派在后得时也可以成立此种观点。既然如此，没有必要单独安立中观应成派吧？中观自续派最后所抉择的见解与中观应成派无有任何差别之故。

对此问题可以回答说：究竟来讲虽然无别，但在以理广说方面存在很大的差别，因此，安立自续、应成二派不会成为无有实义。

并不会成为如此，因为应成派依理广泛全面地建立了远离一切承认的空性。

中观应成派的月称论师在《入中论》中，最开始就抉择了



远离四边八戏的观点，依靠金刚屑因等观察有、无或者自生、他生等，以此成立一切万法皆不成立的观点。而中观自续派，无论清辨论师还是静命论师，对这方面并未广泛宣说。因此，二者之间存在很大的差别。

如果说中观自续派的究竟观点与中观应成派无别，从而认为安立中观应成派无有必要的话，会有相当大的过失。比如佛护论师虽然宣说过中观应成派的观点，但是，为什么没有将其安立为中观应成派的创始者呢？因为佛护论师只是简略宣说，并未以广泛的教证、理证，遮破他宗、建立自宗。同样，龙猛菩萨虽然在《中论》里面讲到了中观应成派的观点，但是对应成理也未作详细宣说。

所以，虽然中观自续派在最后已经抉择了最究竟的胜义谛，但是宣说中观应成派的观点仍然具有非常大的必要。

由此可知，着重讲解具有承认的相似胜义是自续派的法相，

我们说，人具有知言解义的法相，瓶子、柱子等任何法均具有各自的法相。所谓的法相，在因明中是非常严密的一种名称，这种法相与任何法都不会混杂在一起。

那么，中观自续派与任何其他中观派不相混淆的法相是什么呢？就是“着重讲解具有承认的相似胜义”。麦彭仁波切说：中观应成派与中观自续派二者之间的最大差别，前者着重抉择真实胜义，后者则着重抉择相似胜义，应该从此处来作区分。

静命论师、清辨论师等中观自续派的论师，在他们的论典中非常重视抉择单空的相似胜义，这就是中观自续派的法相。

侧重阐述远离一切承认的真实胜义则是应成派。

那么，中观应成派的法相又是什么呢？与中观自续派完全



不同，中观应成派在建立自宗观点时，着重阐述远离四边八戏的真实胜义谛。

由此可知，应成、自续二派的着眼点完全不同。自续派着重抉择单空，应成派则着重抉择远离四边八戏的空性。希望大家对各个宗派的法相一定要清楚，否则，对中观应成派和中观自续派根本分析不清楚。

一般来讲，藏传佛教中对应成派和自续派分得很清楚。《澄清宝珠论》中也说：布敦大师等个别论师认为，如此安立完全是藏地论师的臆造，在印度根本无有应成派和自续派的说法[①]。但麦彭仁波切对此回答说：真正应成派和自续派的名称，可以说是在藏地出现的，但在印度来讲，这两种宗派的观点应该存在。

学习《中论》时也讲过：龙猛菩萨首先在《中论》中抉择了远离四边八戏的观点，佛护论师后来以应成因作解释。对此，清辨论师认为：佛护论师的观点不合理，应该以自续因来抉择龙猛菩萨的观点。后来，月称论师站在佛护论师的观点上，驳斥清辨论师《般若灯论》的观点，并且建立了不共的中观应成派。有关这方面，《入中论》、《显句论》中介绍得非常清楚。

因此，麦彭仁波切说：从印度来讲，虽然无有中观应成派和中观自续派的名称，但是佛护论师、月称论师已经宣讲了中观应成派的观点，而清辨论师则抉择了中观自续派的观点。在藏地，哪些是应成派、哪些是自续派，有关这方面的名称说得

① 《澄清宝珠论》云：胜智布敦大师等说："中观应成与自续派差别，是由藏人分别心所造，印度无此分类。"



非常清楚。

在汉地，我们从高僧大德们留下来的书籍或整个寺院的传统来看，虽然也有极少数的地方在传讲《十二门论》、《百论》、《中论》等，但他们基本上不是特别重视传承，尤其在辩论、探讨方面，几乎在任何寺院和佛学院中根本没有开展。

对于中观的甚深意义，或者中观自续派和中观应成派的观点，很多人根本连听都没听过。但是，因为这些人从来没有听过，我们就不去弘扬也不太合理。既然个别地方从未传出过甚深中观的狮吼声，那么，我们每个人在有生之年，只要有机会、有因缘，就应该传播这种殊胜的法门。

现在学院当中的个别法师，也经常会传讲《中论》、《入中论》等论典。因此，希望大家具有一定能力的时候，对于中观应成派、中观自续派的观点，也应该给其他人介绍。在这个过程中不应该混淆不清，一定要分析清楚，不然，自己的智慧变成菟丝草一样混乱不堪，即使想给别人宣讲也会很困难。

因此，大家应该观察：如果让你解释《中观庄严论》、《中论》或者《金刚经》的话，是按照清辨论师或静命论师的观点暂时抉择单空，还是按照月称论师的观点一开始就抉择远离一切戏论，你自己究竟能接受哪一种观点呢？

对于中观的殊胜观点，大家也不要把它看成是一种天方夜谭，应该在自己的内心上进行抉择。只要与自己的根基相契合，此二宗派的观点不存在任何不合理之处。

在安立此二派别的法相时，区分承不承认名言中自相成立

对于中观应成派与中观自续派的差别，格鲁派的个别大德说：中观应成派不承认名言中有自相成立，而中观自续派承认名言中自相成立。这种观点，在宗喀巴大师的《善解密意疏》



以及克主杰、甲操杰的相关论典中介绍得比较清楚。

在这些大德的很多论典中，再三强调：从胜义来讲，中观应成派和中观自续派无有差别，全部抉择了单空这一观点。二者的差别主要体现在什么地方呢？它们的差别应该建立在名言上，中观应成派在名言中不成立自相存在，而中观自续派在名言中承认自相存在。

此处所谓的自相，麦彭仁波切在与鄔萨格西的辩论书中说：这里的自相，并不是指我们所承认的火的本性是热性、水的本性是潮湿的、风的本性是动摇的。他们所说的自相应该是指名言中一切法成实，承许成实存在的就是中观自续派，不承许成实存在的就是中观应成派。这就是格鲁派个别大德所说自相的界限。

以及应用正因的方式等差别来安立仅仅属于支分的类别，可归属于上述的法相中。

对于中观应成派与中观自续派的差别，还有一些其他观点，比如萨迦派的果仁巴在《入中论》讲义中说：在抉择胜义时，中观自续派主要运用自续因[①]，而中观应成派主要运用应成因。也有从推理方面对此二派进行区分的说法。

但是，不论名言中是否承许自相还是胜义中运用自续因或应成因，麦彭仁波切说：诸如此类的分法只不过是分支上的区别而已，并非根本的区别。

那么，此二派最根本的区别是什么呢？正如前文所讲，中观应成派主要抉择真实胜义，中观自续派主要抉择相似胜义，这是它们之间最根本的不同点，应该以此进行区分。而格鲁派

① 因：即正因，推理之义。



和萨迦派所说的只是支分上的分类，完全可以包括在着重抉择真实胜义和着重抉择相似胜义这一观点中。

麦彭仁波切不像我们辩论一样，他并没有直接说格鲁派和萨迦派的观点不合理，而是用一种非常文雅、非常婉转的语气说：你们的这种分法属于支分的类别，完全可以归属在上述法相当中。

也就是说，有无承认、

有承认的就是中观自续派，没有承认的就是中观应成派。

名言中是否承认自相成立、

在名言中，承许自相成立的就是中观自续派，不承许自相成立的就是中观应成派。

建立无自性采用应成因或自续因、

在建立空性、抉择无自性的过程中，是运用应成因还是运用自续因？运用应成因的就是应成派，运用自续因的就是自续派。

对所破加不加胜义鉴别的

对于所破法，加上鉴别的是中观自续派，不加鉴别的是中观应成派。

这些要点都是从刚刚讲述的道理而出发的。

以格鲁派和萨迦派为主的很多高僧大德，对于中观自续派与中观应成派之间的差别，出现了上述各种不同的说法。可是，麦彭仁波切说：上述所有的不同点，全部可以归属于着重抉择相似胜义和着重抉择真实胜义这一要点上，如果通达这一关键问题，以上所有的问题都可以轻而易举地通达。

因此，如果应成派站在相似胜义的角度而具有分开二谛的承认，



此处，对格鲁派用了一种非常不满的语气。

中观应成派本来不可能分开二谛而承认，但如果它也是暂时站在相似胜义单空的角度，分开二谛从而抉择单空观点的话，那是绝对不合理的。

那就与自续派无法区别开来了，

怎么不合理呢？虽然口头上说自己是中观应成派，但是站在中观自续派的观点，分开二谛而抉择单空的话，所谓的应成派也就根本无法安立了。

在名言中也破自相成立的所有理证，与你们自宗［应成派］的世俗量成也就不分彼此了，因为同样经不起观察之故。

格鲁派认为：名言中，破自相成立的是中观应成派，不破自相成立的是中观自续派，其他无有任何差别。

如此一来，中观应成派所说的在名言中破自相成立的理证，与你们格鲁派所说的世俗量成立无有任何差别了。

在名言中也否定自相成立只是不便于名言的安立，除此之外不会获得任何超胜利益。

格鲁派所承认的自相，其实也就是指实有。那么，名言中的自相不成立，柱子等法也不能起作用，如此也就根本无法安立名言，除此以外，再也没有什么更加超胜的利益。

自续派也并不是建立自相成立经得起胜义观察。

实际上，中观自续派所承许的自相成立，也并非承认经得起胜义观察的一种法，否则，这一宗派连解脱道都不复存在。

所以，根本得不出任何令人感到切实可信的超胜实例。

虽然口口声声说自己是中观应成派，但却将中观自续派的观点或单空作为自己最究竟的观点，这样一来，无论怎样解释中观的本义，都不可能得出一种令人满意的实例。



因此，不论汉传佛教还是藏传佛教，千万不要将释迦牟尼佛最究竟的甚深教义停留在单空这一层面上。当然，作为凡夫人，从来没学过佛法的人，如此抉择可能比较好理解，认为一切法都不成立，就像瓶子里没有水一样的空性。但实际上，甚深的中观本义并非如此，甚深中观的究竟教义，越深入就越难以表达。根登群佩也说：对究竟真相越来越接近时，就越难以依靠词语来表达；对万法的真相不是特别接近时，表达起来也是很容易的，凡夫人也很容易相信。

我有时也有这种感觉：翻译因明、中观、大圆满、《大幻化网》、《现观庄严论》的话，看的人特别少。但是随便写一点日记或者传记的时候，因为很多人的智慧不能深入，就对这些简单的法特别感兴趣。

有些人经常说：我看过《脚印》[①]。这个时候，我心里都有点伤心，《旅途脚印》只是以自己暂时的分别念为主，偶尔加上一些传承上师们的教言，但看的人比较多。真正有关甚深中观的讲义翻译出来或者写出来，几乎没有人看。

我一开始翻译的时候，像《直指心性》、《大幻化网》等全部是用半古半白的语法来译，但现在翻译的很多论典，都是用最浅显易懂的白话文——再没办法“白”了，可是看的人相当少。

实际上，这些论典中的确讲到了非常甚深的内容，对人们会有很大的利益，可是就像根登群佩所说的那样，很多人的智慧根本跟不上。

大家在闻思修行的过程中，一方面看看传记、听一听简单

① 指索达吉仁波切所写的《旅途脚印》。



的教言，这是非常有必要的。因为对这些道理根本不懂的话，自相续也很难生起真正的信心。但是，大家也不要停留在这种境界中，还是应该把自己的智慧发挥出来，经常翻阅一些甚深的论典。尤其学习了中观、因明等比较深的论典以后，再学习《前行》、《入菩萨行论》等浅显易懂的法语时，讲者很容易，听者也很容易。所以说，学习中观、因明等论典非常有必要。

在这里，麦彭仁波切间接的意思就是说，中观应成派如果站在单空这一层面上，就很难对释迦牟尼佛的教义作出真正的抉择。前面已经讲了，真正对佛教恭敬的人，千万不要说佛陀的教义是一种单空的境界。如果是单空，任何人都容易领悟，一个乞丐见到碗里没有稀粥时，他也已经证悟空性了，因为他已经完全断除了有的边。但这是根本不可能的。所以说，大家对这些问题应该观察。

其实，大亲教师的这部《中观庄严论》已涵盖了应成派与自续派的宗义，

总的来讲，本论中暂时抉择中观自续派的观点，最究竟来讲，与中观应成派的观点也非常契合。因此，这部论典已经完全涵盖了中观应成派和中观自续派的所有宗义。

因而堪称所有中观的庄严。

正如前文所讲的，这部论典属于开显庄严，依靠它完全可以开启智慧的大门，所以，称之为中观总的庄严。

之所以取名为“应成”与“自续”，其原因是：

下面讲应成派和自续派的释词。

释词与法相有一定的差别。所谓的释词，每个字都会作一个简单的介绍，比如，什么叫应，什么叫成，什么叫自，什么叫续。法相的要求非常严格，它不能与其他任何法混杂，但释



词并非如此，比如所谓的大乘，对于“乘”，梵语中怎样说的，藏语中怎样说的，汉语中又是怎样说的，将大和乘二者分开解释，就叫做释词。

那么，应成派和自续派在释词方面有何差别呢？

自己站在依据二谛各自量所衡量分别承认的立场上，而在他宗面前，主要通过运用量成自续因的方式来推翻反方的辩论，即称作自续派；

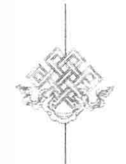
中观自续派的观点，自己主要站在胜义谛和世俗谛分开承认的前提下，然后以量来成立。所谓的以量成立，比如，外道说“万法常有，如同柱子”，这种说法不能以量成立；但如果说“瓶子无常，所作故”，这一点以量可以成立。

那么，中观自续派运用自续因进行推理，如《中观庄严论》中第一个颂词：“自他所说法，此等真实中，离一及多故，无性如影像。”自他所说的一切万法无有自性，远离一与多的缘故，如同影像。这种推理就叫做自续因。

所谓的自续因与应成因，因明与中观所讲的自续因和应成因并不相同，因明所讲的自续因和应成因全部可以包括在中观的自续因中。这在《量理宝藏论》的最后一品中介绍得非常清楚。

一般来讲，因明中的自续因和应成因全部是非常合理的一种推理，而中观的应成因不一定是非常严密的推理。为什么呢？因为中观的应成因一般不用因明所讲的同品喻、异品喻，全部是以他宗观点作为依据来推翻他宗的观点。在这种情况下，自宗无有任何可以承认的，而对方也没什么可承认的，因为将他自己的观点作为依据，已经推翻了他的观点。

应成因与自续因之间存在很大的差别。有关这方面，在其



他中观论典中介绍得非常详细，本论下文也会讲述。

所以，中观自续派自己站在二谛分开承认的立场上，在他宗面前通过以量成立的自续因将他宗的观点和邪见全部推翻。如本论所说：自宗与他宗所承认的一切法完全不成立，因为远离一和多的缘故，如同影像一般。由于是以量成立的推理，最后别人也不得不承认这种观点。通过这种方式推翻对方的邪见，就叫做自续因。运用此自续因的宗派，就叫做自续派。

按照萨迦派全知果仁巴的观点：中观应成派和中观自续派最主要的差别，就是以推理来分的。着重运用自续因是自续派的法相，也就是说，他没有将运用自续因这一点用在释词上，而是用在了法相上。

但是，正如前面所说，麦彭仁波切认为：这只是一种支分，并非最主要的分类。是否运用自续因并不是很重要，在抉择远离四边戏论的观点时，自续因肯定是用不上的。所以说，二派最主要的差别，应该是从真实胜义和相似胜义这一点来分。

下面讲中观应成派的释词。

自方立足于远离四边戏论、无有一切承认之地，而通过（“以子之矛攻子之盾”的方式）用立论者自己所承认的推理攻破他宗具有承认的反驳，打破对方的颠倒妄念，故称为应成派。

在藏文中并没有“以子之矛攻子之盾”的说法，但意思上完全相同。对于这一句话所表达的含义，我想大家都非常清楚，在这里也没有必要介绍。

在因明辩论的过程中，自方可以称为敌论者，对方则叫做立论者。比如我们两个人辩论，对方坐着那里说“我要建立某



某观点”，我就站起来开始对他进行遮破，我就是敌论者。

或者说我是中观应成派，我自己无有任何可以承认的法，在整个万事万物中无有丝毫所建立之法。龙猛菩萨说“我无承认故，我宗无有过”的原因就是如此。因此，作为中观应成派，在推翻他宗观点时，没必要说“因为什么，所以什么”，只需要将对方的观点作为推理的因，以这种方式来断除他宗观点。

学习《中观根本慧论》的时候，一开始就讲了中观应成派不共的四大因。依靠这些因，将对方的观点与自宗观点结合起来，推翻他宗观点，这是非常重要的。以前月称论师经常对清辨论师说：你没有讲比喻、没有讲所立。这方面的很多差别就在这里。

一般不上辩论场的话，有关这方面的道理，知道也可以、不知道也可以。但在真正因明的辩论场所中，这个问题相当重要。

所以，什么叫做应成因呢？因为自己的观点最后成为摧毁自己的因，对方也不得不承认这种推理，这就是所谓的应成因。

正如龙猛菩萨所说：“设若现量有，则容有破立。无破亦无立，是故我无过。”

龙猛菩萨说：假设现量等法存在，我可以有建立和遮破。但是，我既没有遮破过也没有建立过，我根本不会有任何过失。

宗喀巴大师在《菩提道次第论》的胜观部分也引用过这一教证，但他在解释时，所谓的现量并不是指眼睛所看见的瓶子等，而是说：现在现量见到的法并非实有，如果存在实有，我



有破立也是可以，但无实有的缘故，我无有任何破立，因此我也不会有任何过失。宗大师的这种解释方法，与前译宁玛巴稍有不同。

又云："若有不空法，则应有空法。实无不空法，何得有空法？"

在这一教证中也说：如果存在一种不空的法，当然说空法也是可以的。但是，无有不空之法的缘故，所谓的空法又怎么会存在呢？根本不可能存在。

宗喀巴大师在《菩提道次第论》中引用这一教证时，对此解释说：实有的不空法如果存在，无实的空法也可以存在。但是，实有的不空法不存在之故，又怎么会存在一种空法呢？并且说：一切法皆为空性，则应成为可讥笑处[①]。对前译派也稍微有一些不太满意的语气。

但是我们自宗在解释时，不需要加任何实有等鉴别。就如前面所讲：空与不空互相观待，一者不存在另一者也不存在。通过这种方式进行驳斥也是可以的。

宗喀巴大师在《菩提道次第论》中，的确讲到一些与其他中观不同的观点。但麦彭仁波切在本论后文中也说：宗喀巴大师及个别论师，为了调化不同根基的众生，暂时建立了单空的观点，其他人千万不要误解。从究竟观点来讲，格鲁派与宁玛巴其实无有不同之处。

当见到缘起显现的一切有实法自相成立以及生等在名言中

---

① 《菩提道次第广论》云："全无不空故，无自性空亦非有。此中空不空者，谓有自性空与不空，全论前后一切皆然。故性不空即是有性。若谓无少自性无性之空亦非有者，更有何事尤为可笑。"



也不存在、本来处于无自性中时，便已通达了毫无所立与所破、所缘与所遣、远离一切戏论之边的本性，真正悟到了远离一切承认及执著相圆融双运、不住诸边之义，这也就是月称论师的无垢教义。

这就是月称论师在《入中论》为主的中观论典中所建立的观点。

《中观入慧论》中也说：

这也是月称论师所著的一部论典，是将所有中观窍诀结合在一起进行宣说的教言。

"唯遣破立二，实无诸破立。"

在中观应成派抉择见解时，唯一遣除什么呢？唯一遣除破、立二者。有关这方面的道理，《定解宝灯论》中也作了宣说。

通常而言，富含宣说本来无生、无有破立极其深刻意义的所有词句的教义如实赤裸显露实在是难之又难，因而必须持之以恒、经久修习。

一般来讲，中观应成派所抉择无有任何破立的甚深意义，仅仅依靠文字很难在人们的相续中显现，必须精进努力地不断修持，才能真实显露如此甚深的境界。

中观论典和大圆满的教义的确非常难得，它们就是诸佛菩萨究竟的智慧密意。对于如此甚深的意义，仅仅听一两次是根本不行的，一定要反反复复地辅导、听闻，然后在自己内心中反复串习。如果你是像米拉日巴那样的利根者，只是听个传承就回去睡懒觉倒也可以……但米拉日巴一开始的时候，因为睡懒觉也没有证悟……除了非常利根的人以外，只是听一遍，既不听辅导也不认真修持的话，想要领悟究竟的中观意义真的有



点困难。

昨天我去多芒寺，很多人正在参加辅导。我问："你们现在辅导多少次?"他们说："早上讲一遍，再辅导一次，下午辅导两遍。"当时，德巴堪布的要求非常严格，但这些人还是非常专心地听着。

我们当中的有些道友认为：听一遍就可以了，字面上我也能解释一点，不用参加辅导。但实际上，以一种持之以恒的态度恭恭敬敬地参加辅导，并且经常在自己心里串习的话，确实会有一种与其他人不同的收获。

现在多芒寺的很多人学得相当好，他们很多年当中一直这样听课。德巴堪布自己也非常精进，他经常是自己讲一遍，自己再辅导一遍，然后让其他人辅导，这时堪布自己也是一直听着。

我们当中的很多人不是这样的。一方面，这也情有可原。你们以前在学校里学习的课程，全部是世间上比较出名的人的分别念积聚出来的"智慧"。然后，现在认为：诸佛菩萨的智慧与我以前学习的没有什么差别，以前在学校都没有那么多的辅导，我现在能参加一次辅导已经非常不错了，我还是很了不起的!

希望大家，如果真正想要通达佛法的真正意义，首先必须把傲慢心的各种装饰品全部卸下来。不管什么样的人，一定要按照安排去听受，这样只会对自己有利，不会有害的。可是，很多道友在这方面的串习特别少，以前都是在各种各样的教育中成长出来的，始终觉得自己非常了不起。这样的话，想要在自相续中获得出世间的究竟智慧，相当困难。

如果要受持真正的应成派，那么望诸位学人依照刚刚讲的



这些偈颂之义掌握本空大离戏的道理。

如果想真正通达中观应成派的教义，对于上述龙猛菩萨、月称菩萨的教证一定要完全掌握，对远离一切戏论的本义要真正通达无碍。这就是麦彭仁波切对我们的希望。

我们理当了知，应成派与自续派以侧重讲述入定二谛一味之智慧与后得分开辨别二谛之妙慧的方式就是如此。

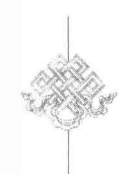
大家应该清楚，中观应成派着重抉择圣者根本慧定，而中观自续派主要以圣者出定的妙慧进行抉择。因此，应以这种方式辨别这两种宗派。

显而易见，将胜义分为二种之此举已将应成派自续派两支汇为一流，依后得辨别的妙观察慧所分析的结果，具有领悟入定不分别诸边的智慧等众多殊胜必要。

暂时分开相似胜义和真实胜义有什么必要呢？从最究竟来讲，中观应成派和中观自续派圆融无违；而且，通过后得的妙观察智慧，中观自续派暂时所抉择的名言中业因果、前世后世存在等，也是非常合理的；依靠此相似胜义，最后入于圣者真正根本慧定，具有诸如此类的很多必要。因此，静命论师和清辨论师暂时抉择相似胜义谛并非无有必要。

以上述的内容为主，无论是何种宗派，如果抓住了要点，则如庵摩罗果置于手掌般抵至宗派的最深处，才能真正越过一切犹豫不决（的障碍），否则必将困难重重。

抓住宗派的要点，这一点非常重要。平时讲考、笔考的时候也是这样，关键看这个人在理解上是否抓住了要点。如果未抓住要点，讲多少语言也起不到任何作用；如果抓住了要点，就像手掌中放着庵摩罗果一样，很多宗派的要义都会清清楚楚。



这个比喻在很多经论中都引用过。因为庵摩罗果的里里外外全部是透明的，将其放于手掌当中时，就像水晶球放在手中一样，任何染污都可以清晰地看到。

同样，自续派和应成派的最主要差别，就是在抉择相似胜义和真实胜义这一要点上。正如麦彭仁波切所说：如果已经掌握这一要点，其他所有的支分全部可以归属于其中，就像庵摩罗果放于手掌中一样，对于所有万法都会辨别得清清楚楚，对所有的宗派也会掌握得非常清楚，而且抵达宗派的最深处。

大家在分析这些问题时，最关键的要点如果已经真正理解、通达，那就像心脏当中扎上桩子，根本拔不出来一样，肯定不会忘的。如果没有抓住要点，就像麦彭仁波切前面所讲的那样，理解上还是非常困难的。所以，通过各种方法理解非常重要。

而且，真正的理解与平时使劲地背有一定差别，无论你白天、晚上多么精进地背，可是一会儿就忘了。有个别道友现在在背《中观庄严论》，听说两三天当中背得特别清楚，过段时间一个字都想不起来了。这就是未能抓住要点或者对所讲内容未能掌握的原因。

我不时在想：在此藏地，承认应成派之意趣者也盘旋在自续派的领域内，

麦彭仁波切说：藏地的萨迦派、格鲁派等很多论师都自诩为中观应成派，可是他们始终停留在单空的网罟当中拔不出来。

难道是由昔日的特殊缘起所导致的吗？

由于在藏地首先弘扬佛法的就是静命论师，而且他是中观自续派的典型代表人物。因此，麦彭仁波切说：现在藏地的很



多论师虽然自认为是中观应成派，但是他们却一直停留在自续派的观点上。这种现象，可能是这些人与静命论师特殊的因缘所导致的吧！

麦彭仁波切的很多语言，表面看来似乎没有什么，但真正思维起来还是挺有意思的。

下面讲了一个暂停偈。

现量断定窍诀理，文殊欢喜苍鸣声，

未辨宗派之迷梦，若逢此音顿唤醒。

此为暂停偈

此处，麦彭仁波切说：现量所抉择的如此殊胜的窍诀，可以说是真正文殊菩萨欢喜的苍鸣声。藏地、汉地的很多人，始终在应成派、自续派分析不清、不能辨别的迷梦中一直游舞。这些人，如果能够听闻如此妙音，会从迷梦中被顿时唤醒，真正了知各宗各派所抉择的究竟要义。



Chapter 30

前面讲的有个地方，有些道友提出一些问题，这里再给大家简单讲一下。

“如果应成派站在相似胜义的角度而具有分开二谛的承认”，前面已经讲了，这句话基本上是对格鲁派的一种驳斥。因为格鲁派的个别导师认为：从最究竟的观点而言，中观应成派也承许一种单空。

但这种观点不太合理，为什么呢？“那就与自续派无法区别开来了”。因为中观应成派在破中观自续派时，名言中也不承认自相成立之法。并且通过各种各样的理证进行驳斥，如果名言中承认自相成立，就像《入中论》中所说：你们对名言谛的这种承认，即使在名言中也不可能成立，就像石女儿在名言中不成立一样等。

因此，“在名言中也破自相成立的所有理证，与你们自宗的世俗量成也就不分彼此了”。因为格鲁派自诩为中观应成派，所以这里说：如果名言中承认实有，中观应成派对中观自续派所发出的太过，你们自称为应成派的自宗也根本无法遣除这种过失。

为什么这样说呢？“因为同样经不起观察之故”。无论是中观自续派还是你们自称的中观应成派，任何自相成立的法都是经不起胜义量观察的，你们在名言中不承认自相成立，除了不便于安立名言以外，再不会有任何超胜的利益。所以说，名言



中的自相成立，即使依靠胜义量来观察也不会遮破，这一点，真正的中观自续派根本不会承许。

“所以，根本得不出任何令人感到切实可信的超胜实例。”你们虽然否认名言中有一种自相成立，但如此承认，根本找不到可以理解的切实有效的实例，只不过是名言的安立不方便而已。

按理来讲，中观应成派和中观自续派之间的差别，应该从抉择究竟胜义和抉择相似胜义的角度安立，并不是从名言中是否承许自相成立来区分。对这个问题，可能前面讲得不是特别清楚，好几个道友也在问，所以再次给大家讲一下。

下面继续讲本论的第五个特点。

其五，二谛各自承认互不错乱之必要：

这部《中观庄严论》与其他中观论典不同的五个特点，其中，前面四个特点已经讲完了，下面是第五个特点：按照中观自续派的观点来讲，胜义谛和世俗谛不能混杂在一起，必须分开。

如此分开也具有很多的必要性。那么，是什么样的必要呢？

正由于入定智慧超离言思，因而完全超越了语言、分别之境。

大家清楚，圣者的入根本慧定或者中观应成派所抉择的中观见解，已经远离了一切语言和思维，完全超越了语言、分别念的行境。

在尚未如理生起二谛量无垢妙慧之前，也就不可能悟入这样的智慧境界。

对于圣者的入根本慧定或者中观应成派所抉择的真实智慧波罗蜜多的行境，在胜义量和世俗量圆融无违的智慧还未生起之前，以普通凡夫人的各种分别心根本不可能趋入上述境界。

就算是诸位圣者，在后得时进行的有无是非等一切破立也



绝不会超出言语、思维的行境，

不要说一般的凡夫人，就算是一地以上的大圣者们、已经证悟空性的大瑜伽士们，他们在后得时，对于有、无、是、非等的一切破立，也全部是依靠语言和分别念的工具进行操作，绝不会超出语言和思维的行境。

因此关于为他众传授、开示，口出与反方辩论之语等所说的“这种情况下有、那种情况下无……”的所有意义，一律是依靠不混淆、不错谬而辨别法的妙慧观察而表达的，

对于圣者而言，在摄受弟子的过程中，为大众传授教言、开示窍诀，或者对内道中不太究竟的观点进行辩论时，也经常会运用“这种情况下不存在”、“这种情况下存在”等语言。比如，前世后世在何种情况下不存在、在何种情况下存在等，需要表达这类意义时，必须依靠无有错谬的妙观察慧来表达。

就像无垢光尊者所说：是瑜伽士也好、不是瑜伽士也好，在后得时必须详细取舍因果。所以，非常了不起的大成就者们真正入定的智慧与诸佛菩萨无二无别。就像法王如意宝，他的真正了义的智慧行境与文殊菩萨、释迦牟尼佛无有二致、无二无别。但在后得过程中，摄受弟子的时候，也无法以入定境界来摄受，一定要像平凡人一样，经常开示、讲公案、说说笑笑等。因为普通的凡夫人只有分别念、语言的行境，所以，与之沟通时必须通过这种途径，除此之外，无分别的境界对凡夫人来讲是非常遥远的。

因此，上师们真正的智慧与圣者无二无别，可是在后得过程中，要摄受弟子或者制伏外道，必须跟普通人一样显现。否则，根本无法摄受有缘的弟子。

所以业因果、道果之一切法理的破立无一例外均能无有妨

害地安立以理而成的真实名言。

圣者们在后得时，对于业和因果、五道十地的安立以及获得果位等，既有遮破也有建立。这一切破立等全部是以无有妨害的名言量来安立的，这就是所谓的真实名言。

依于获得无余辨别所知万法的妙观察慧眼，

麦彭仁波切在《定解宝灯论》中说：妙慧与智慧有很大差别，所谓的智慧，是指大中观或远离一切戏论的殊胜智慧；妙慧则是在圣者出定时的妙观察慧。

必将自在享受现见远离一切戏论、等性义之智慧所见的境界。

在后得的过程中，首先依靠善知识摄受，于自相续中获得观察万法的妙观察慧。就像《定解宝灯论》中所讲的，首先以观察为主，中间以安住为主。这里面所说的"观察"，普通的凡夫人也可以具足，圣者的资粮道和加行道中也可以有。

通过智慧进行观察的妙观察慧已经获得以后，自己就可以自由自在地现见一切万法，这时才可以真正获得中观应成派所抉择的或者圣者们所见到的智慧行境。

所以说，在二谛分开时必须了知，胜义量有胜义量的特点，后得妙观察慧也有其不共的特点，这一点必须清楚。不然，所有的圣者全部按照中观应成派的观点来摄持，那么，我们这些可怜众生任何人都无法摄受了。

中观应成派直接宣说破四边的道理，很多人一开始根本无法理解。学习《宝性论》也是如此，一开始就对所有众生宣说如来藏的光明本体的话，很多外道徒甚至个别佛教徒也无法接受。所以，按照梯阶的次第，让他们逐渐逐渐地接受。释迦牟尼佛传法和摄受弟子的特点就在这里。





就衡量现空大等性离四边戏论之真实胜义的理智而言，

此处也不一定是指圣者智慧。作为受持中观应成派的修行人，在凡夫相续中，也可以相似具足资粮道、加行道的理智智慧。

分别耽著二谛也仅是分别念而已，为此在名言中也遮破世俗自相成立。

从衡量大空性、远离四边戏论之真实胜义的理智而言，执著二谛分开实际也是一种分别念。比如说无我的执著或名言中自相成立，这些其实只是分别念的假相而已。站在最高的胜义究竟理智的立场上，二谛分开的执著必须破掉。

所以，中观应成派在抉择自宗的真实见解时，名言中火的热性、水的湿性等，一切万事万物的显现或者世俗量成立全部需要破掉。

相反，站在相似胜义的单空这一角度，以名言量得出的"世俗法相成立"的结论永远也不能否认。

反过来说，从中观自续派所抉择的单空这一角度来讲，名言量所成立的，名言中火是热的、风是动摇的，对于这种本性永远也无法破斥。虽然胜义中是空的，但名言中应该存在，对于其中的界限一定要分清楚。

假设破除而修持单空，势必会偏堕二谛一方，诽谤显现一面。

如果遮破了显现而仅仅修持单空，就已经完全诽谤了显现这一分。有关这方面，《定解宝灯论》中讲到了很多的太过。

正是考虑到（此种修法）与天神派修世俗也不存在等《禅定七信论》雷同的这类现象，

如果遮破了名言中的显现，仅仅承认胜义中一个单单的空性，这种观点与外道天神派所承认的《禅定七信论》也就无有



二致了。

《禅定七信论》中讲到了好几种外道的观点，比如数论外道，他们虽然承认如幻如梦，实际也是站在名言角度来说如幻如梦，由于对名言的执著非常强烈，因此，一边执著名言法一边说如幻如梦是根本不可能的。太阳派也是同样，认为一切名言法就如兔角一样，但也是站在世俗角度来讲的，因此，这也是对名言量的一种诽谤，这种观点并不合理。还有裸体外道，他认为一切都无有忆念，而所谓的无忆念也是站在世俗角度来讲的。而吠陀派认为一切万法就像虚空一样，但这种说法也是站在名言量角度来讲的，因此也不合理。

一般来说，站在中观应成派的角度来讲，说如幻如梦也可以，说一切都像兔角一样不成立也可以。因为你在抉择见解时，已经将一切的世俗万法全部抉择为空性了，运用这类比喻也就非常合理。但仅仅站在名言量角度，这些比喻就不合理了。

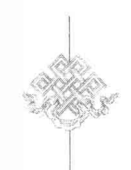
正是考虑到这一点，全知无垢光尊者说：如果仅仅承认一种单空，而对名言的所有现象全部否认的话，此种观点与太阳派、裸体外道、吠陀派、虚空派等，也就无有任何差别了。

（全知法王无垢光尊者）才在《如意宝藏论》中说：

《如意宝藏论》中，抉择见解的第十八品中是这样讲的。

“不知此理断空者，虽称远离有无边，不晓离基有顶见，背离佛教成外道，灰涂身成虚空派。”

在无垢光尊者以前，藏地雪域也有承认单空、诽谤显现的一种宗派。在这里，无垢光尊者用非常不满的语气来驳斥他们的观点：根本不懂万法远离一切戏论的道理，仅仅持一个单空的观点，虽然你们口头上说远离一切有、无、是、非等，但对于如何远离诸边的方式根本不懂。



因为这些人只是承认胜义中有一种单空，既然如此，又怎么会对四边八戏全部远离呢？“不晓离基”，根本不知道需要远离的法，比如如来藏或一切万法的本体如何远离一切戏论，对于这方面的道理根本不懂。这种见解，与无色界中的有顶——非非想天无有任何差别。

这样一来，你们虽然口口声声说自己是佛教徒，实际上，却与佛教背道而驰，完全变成了外道徒。对于这种人，我们应该将灰尘撒向他们的身上，不要让他们住在我们的团体中。

一般来说，对魔鬼撒食子的时候会撒一些灰。撒灰是非常不吉祥的一种表示。所以，无垢光尊者批评人的时候还是非常厉害的。

现在很多人正在讲《金刚经》，那么，翻一翻《金刚经》的个别讲义，有时候是不是应该将灰尘撒在这些人的身上？因为他们对真正《金刚经》的教义讲得并不是特别清楚，只是停留在单空这一层面上。

我们前段时间刚刚学习了《中观根本慧论》，这时再讲《金刚经》应该很容易的，不会有太大困难。但是从来没有学习过《中观根本慧论》，第一次看《金刚经》的时候，的确会遇到很多困难。

相续中生起远离四边戏论的方法，

那么作为初学者，想要在相续中生起真正远离四边戏论的境界的话，有没有什么方便方法呢？还是有的。

以初学者循序渐进而悟入为例，以无垢正理首先遣除对一切有为法无为法执为实有的耽著对境，

初学者想要按照次第悟入远离四边戏论的境界时，首先需要依靠《中观庄严论》或《中观根本慧论》所讲的无垢理证，



将有为法、无为法、涅槃等一切法的实有执著全部推翻。也即首先将对于对境万法有的执著推翻，其次推翻无的边，之后推翻有无二俱、非二俱的所有执著。

接着相应不住单方面的耽著对境的殊胜定解而修行，

麦彭仁波切《定解宝灯论》中说：在凡夫地时，对于远离四边戏论的境界也可以相应地修持。也就是根据自己的根基，首先推翻有的边，之后将无的边、有无二俱和非二俱的所有执著全部断除，对一切法的真正本体生起殊胜定解。然后，安住与此万法实相相结合的境界中，才可以继续修持。

一旦无有轮番同时遮破一切戏论之边，即获得法界明相的境界。

到了一定程度，再不需要轮番，可以同时破除所有的四边戏论。现在凡夫人的时候，有和无二者只能轮番显现；修持一段时间以后，一切有无是非等所有边便可以一次性地全部断除。

这时，真正中观的见解，可以在自相续中生起来，并且获得一地菩萨以上证悟法界明相越来越增上的殊胜境界。

正如全知索南桑给尊者亲言：

萨迦派的全知果仁巴大师，其真名叫做索南桑给。在他所著的《胜乘要诀月光论》中说：

“观察实相凡夫慧，不能顿破四边戏，然轮番遮四分已，如理修生见道时，即称通达法界见。”

对于观察诸法实相的凡夫智慧来说，不能同时破除有无四边的一切戏论，然而，通过轮番的方式破除四种边，也即首先破有的边，然后再破其他的三种边。这样如理修持以后，逐渐逐渐可以在自相续中生起见道的境界。这时，可以说已经通达了真正的中观见解。



因此，真正的中观见解应该在一地菩萨以上才能安立。作为凡夫人，一开始只有通过轮番的方式逐渐修持，到了一定时候，不需要轮番，可以同时现前远离四边的真正中观境界。

对此远离四边戏论真实无二的实相，前译的诸位智者成就者视之为清净无垢的自宗，

藏地历史上，从囤弥桑布扎到荣索班智达之间的所有宗派，即称为前译派。引申出来，也就是现在所谓的宁玛巴。

那么，前译宁玛巴的高僧大德、大成就者们，将这种远离四边戏论的中观见解，看成无垢之自宗。《定解宝灯论》中说："印度具德月称师，藏地荣索秋桑尊，异口同声一密意，建立本净大空性。"正如此中所说：前译派的无垢光尊者、智悲光尊者等高僧大德们，也是把中观应成派离四边八戏的观点认定为无上大圆满之自宗。

通过具足金刚乘的甚深窍诀要点而现前真如的方便——依靠四证因等确凿理证的途径生起定解，加以修行，最终对本来清净、任运自成真实无二之义

前译派在中观见解的基础上，具足金刚乘的生起次第、圆满次第等殊胜窍诀，依靠四证因、四等性等殊胜方便方法，将一切万法抉择为本来清净，了知万法的本性跟佛陀无二无别。

"四证因"是《大幻化网》中最好的一种推理方法。所谓的四证因，也就是说一切万法的因唯有法界空性，一切万法均可以现量现前，一切万法就如阿字的本性一样在本体上无有任何差别，如同火的热性一样本自具足。学习《大幻化网总说光明藏论》时已经作过介绍。

因此，在中观见解的基础上，再依靠无上密法的殊胜窍诀，通过《大幻化网》的理证方式如理抉择以后，完全可以了



知，中观空性与大圆满或《宝性论》所讲的光明无二无别，这就是所谓本来清净的究竟实义。

已稳操胜券现证的成就者可谓接连不断涌现。

前译宁玛巴的很多高僧大德，在中观见解的前提下，加上密宗的窍诀，依靠《大幻化网》的推理如理修持，由此，已经胸有成竹的大成就者多得不可胜数。像莲花生大师、布玛莫扎以及无上大圆满传承史中所讲的那样，无数的高僧大德全部是在中观见解的基础上，依靠大圆满的窍诀，最后全部获得成就的。

所以说，中观应成派的观点非常殊胜，对学宁玛巴、学密宗的人来讲，这种见解绝对是必不可少的。

从他们智慧中流露出的伏藏法数量极其可观，

就像上师如意宝，通过中观和大圆满的见解，已经完全通达了万法的真正实相。在他的智慧中流露出《直指心性注疏》、《大幻化网注疏》、大圆满见歌等很多伏藏法。麦彭仁波切等以前的很多高僧大德们也是同样，依靠这种殊胜的见解，最后在智慧中流露出很多智慧的伏藏法门。

一般来说，伏藏法有很多种，比如莲花生大师以前埋在地里的伏藏；还有依靠传承上师加持，最后从智慧中流露出来的意法藏，由于是从智慧中显现出来的，也可以称之为智慧伏藏。

证得通彻虹身果位者也屡见不鲜、纷纷现世，

从大圆满的传承历史来看，在大圆满的传承上师中有无数人已经获得了虹身成就，像噶陀地方，据说有十万人虹身成就。具体有没有这么多也不知道，但一般虹身成就的历史中记载，很多高僧大德已经示现不同的虹身获得成就。



那么，他们都是受持什么呢？就是将中观的空性见解和无上密法的光明见结合起来进行修持，以此全部获得了殊胜的虹身成就。

如同向导一般可作为正果因。

向导者如果很好，他所指示的路绝对不会错，不论有多少人都可准确带到目的地。同样的道理，中观和大圆满结合起来的窍诀，与非常具有法相的向导者无有任何差别。这一点即是所谓的正果因。

正果因是因明中的一种推理，也即用能证成的三相推理来推出它的因。意思是说，上述法要百分之百是正法，为什么呢？依靠这一法要、修持这一法要，有无数的人已经获得了成就，由此可知这必定是正法。比如我开的药肯定是真药，因为某某道友拉肚子时，吃完这个药马上就见效了，所以说这个药肯定是正确的。这就叫做正果因，正果的推理。

若有人问：那么，这是宁玛派别具一格的观点吗？

那么，这种现空无二的观点，是不是唯一宁玛巴才有，其他宗派中难道没有吗？

并非如此，佛陀在所有甚深经续中再三宣说、六庄严等诸位智者以直接间接的方式广泛弘扬的远离四边戏论，

实际上，藏地的四大教派——宁玛巴、格鲁派、嘎举派和萨迦派，这叫做见修行果的四大教派。上述宗派的高僧大德们都承认此现空无二的见解。

而且，佛陀在诸多经续中也宣说了远离一切戏论的中观见解。后来的六庄严，像龙猛菩萨、圣天菩萨等，在他们的论典中已经直接宣说了此观点；而无著菩萨、世亲论师、陈那论师、法称论师，则在其论典中间接作了宣说。



实是大成就持明者身体力行的实修法门、一切智智必经的唯一大道，所以她是一切新派旧派的意趣核心。

因此，并非仅仅是宁玛巴如此修持。从印度来讲，六大庄严都已经直接、间接地弘扬和修持过。而且从印度八十位大成就者的传记中也可以看得出来，他们所证悟的境界，与此处所抉择的中观见解无有任何差别。

无论藏地、印度、汉地，所有的智者、大成就者都是依靠这种途径获得成就的。而所有新派、旧派的意趣核心也在于此。

下面引用（前辈大德的教言）教证简要说明此理：

那么，对远离四边戏论的中观的最究竟意义，各教派的高僧大德究竟是如何承认的呢？

大译师吉匝亲言：

“吉匝”指的是大译师马尔巴罗扎，也即米拉日巴的上师。

“究竟殊胜见，双运皆不住，三世佛密意，许智悲脱离，堕边应遮故。……”

马尔巴罗扎主要宣讲的是大手印，那么，大手印最究竟、最殊胜的见解是什么呢？显现与空性无二双运、任何边也不住的殊胜境界，即是未来、过去、现在三世佛陀的究竟意趣。

如果显现与空性脱离，或者智慧与方便脱离，此行者已经堕入一边，必须遮止此种观点。因此，按照嘎举派马尔巴罗扎的观点，也并非持一种单空见解，所谓的显空双运是非常重要的。

藏地成就之王笑金刚也言：

成就之王，也即米拉日巴尊者，他叫做笑金刚，也叫做闻喜。



“现空若无别，见解至究竟……有显现实法，无空性法性，无别一味体，自他证非有。”

真正了知显现和空性无二无别，大手印或大中观的见解就已经完全获得究竟。如果有的显现法和无的空性法已经变成无二无别，这时，所谓的自证、他证、六识聚、八识聚等所有分别念也根本不可能存在。

从嘎举派高僧大德们的教言中也可以看出，最后所应通达的究竟见解，并非单空而应该是现空双运。宁玛巴所说的“本来清净”，是指空性；“任运自成”则是指显现光明。这就是所谓的现空双运。同样的道理，嘎举派的高僧大德们也是如此承认的。

下面是萨迦派高僧大德们的观点。

文殊菩萨赐予萨迦派祖师的

萨迦祖师，也即萨干·贡嘎宁波。

《离四贪窍诀》中云：“若生执著非正见。”

在抉择中观应成派的究竟见解时，无论是空的执著还是显现的执著，只要有一种执著，就不能成为真正的中观见解。由于萨迦派主要宣讲道果方面的道理，所以，如果具有执著，也就称不上真正道果方面的见解。

所谓的《离四贪窍诀》，其他人已经翻译了，其中说：“若执著此生，则非修行者。”也就是说，如果贪著今生，那么，这个人不是真正的修行人。又说：“若执著世间，则无出离心。”非常执著世间八法，对来世根本不在意，这样就根本不可能产生出离心。“执著己目的，不具菩提心。当执著生起，正见已丧失。”如果执著自己的目的，就不具足菩提心；无论空的执著还是显现的执著，只要产生执著分别念，就已经丧失



了真正的正见。

大家对于萨迦派的四大离贪窍诀一定要随时记住。以前法王如意宝也特别强调：作为修行人，首先看看自己是不是对今生很执著，如果所作所为全部是为了今生的话，那他肯定不是修行人；自己的所作所为是不是全部为了世间的名闻利养，如果是这样，他的相续中肯定不会具足出离心；然后，所作所行、所思所想是不是全部为了自己，如果是为了自己，相续中肯定不具足菩提心；最后，自己的中观见解是否存在一种执著，不管是好的执著还是不好的执著，只要存在执著，他的相续中就不具足真正的中观见解。

无垢光尊者的《实相宝藏论》中说：最后抉择究竟见解时，对于善、恶等一切执著必须全部断掉。以前法王如意宝在尼泊尔的山洞里也唱了一首金刚歌：不论是金子的绳索还是普通的绳索，在将人捆绑起来方面无有任何差别[①]。同样的道理，只要自己的相续中产生执著，这种见解就必定带有染污性，不是特别纯正的一种见解。

对此，雪域智者之王萨迦班智达曾经讲解道：

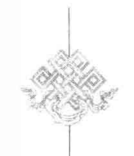
萨迦班智达根嘎嘉村，也即《格言宝藏论》的作者。

“若问：哪一方是合理的呢？无论观待任何补特伽罗，现分为世俗，空分为胜义，现空无二无别分为双运，

不论是什么身份的人，只要想通达道果或者真正的中观见解，就应该了知，现分是世俗谛，空分是胜义谛，而真正的胜义实相则是此二者无别双运。

---

① 《法王晋美彭措传》云：希求今生安乐在家众，寻求来世乐果出家者，犹如金链毛绳缚相等，摆脱此二桎梏有困难。



正如《五次第论》云：

《五次第论》中的这个教证，麦彭仁波切在《澄清宝珠论》中也引用过。

‘显现与空性，了知各自分，何者真圆融，称之为双运。’

对于一切万法，首先了知其现分与空分，最后，任何补特伽罗如果将此二者真正圆融无违而受持，此人就可以称为已经证悟了现空双运的境界。

对于此三理切实通达，即是所知之处；

上述一段文字，应该是萨迦班智达在其所造的《如来密意光明论》中讲到的。

那么，对于三理——显现、空性、双运切实通达，就是所谓的基。“基”是二谛双运。

通过方便与智慧双运的方式加以实修，即是道；

所谓的道，就是福德资粮和智慧资粮双运。对于万法的本体，从对境角度来讲，应该通过何种方式来通达呢？通过智慧和方便如理如实地修持。也就是说，大家在尽量积累资粮的同时，应该经常观空性，对于二谛无二无别的万法本体，通过这种方式来通达，这就是所谓的道。“道”是二资双运。

证悟后暂时经行地道、究竟获得三身，即是果。

真实证悟现空双运的境界以后，经过五道十地，最后现证三身或四身，这就是所谓的果——色身、法身双运。

以上就是平时经常说的“基”二谛双运、“道”二资双运、“果”二身双运。

这一法理正是一切不违教理了义三藏的意趣。

上面所讲的究竟意义,也就是释迦牟尼佛三藏的真正意趣。



Chapter 31

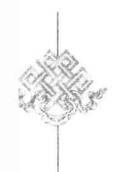
下面继续讲《中观庄严论释》的总义部分。前面已经讲了，麦彭仁波切最后所抉择的显空双运或者远离一切戏论的中观见解，不仅是前译宁玛巴高僧大德们的究竟观点，也是萨迦派、噶举派、格鲁派、觉囊派——藏地四大教派或五大教派[①]，所有高僧大德们的究竟意趣。

这个问题非常重要。中观远离一切戏论的观点，实际并不是个别宁玛巴论师们的观点，应该是藏传佛教中非常典型的宗派鼻祖、宗派创始者们的究竟意趣。因此，大家一方面应该通达所谓的中观见解是远离一切戏论的；另一方面，也要了知，藏传佛教各教各派的高僧大德们，在究竟意趣上无有任何分歧。

由此可以了知，所有的传承、所有的教派完全是清净的宗派，不论学习格鲁派、觉囊派或者嘎举派等任何一个教派，如果真正学习到他们的教法，在即生或者来世获得成就，对此不必有任何怀疑。

也就是说，大家应该在自相续中生起两种定解，第一种定解，真正的中观或者无上密法的最究竟见解，是所有藏传佛教高僧大德们异口同声所建立的观点；第二种定解，所有宗派的

① 藏地一般说四大教派，也即萨迦派、格鲁派、噶举派、宁玛派。有时也称为五大教派，即前面四大教派加上觉囊派。



究竟意趣无二无别、圆融无违，无有任何抵触和矛盾。

通过麦彭仁波切的教言，大家应该知道，藏传佛教所有高僧大德们的究竟意趣。同时也应了知，不仅藏传佛教，包括汉传佛教和南传佛教等所有释迦牟尼佛传承教法下的大德们、大成就者们、智者们，他们的究竟意趣也无有任何相违之处。了知这一点，对一个修行人来讲非常重要。

现在的很多人，自己没有获得这种境界，经常毁谤这个宗派、毁谤那个宗派，这种言行是非常可怕的。大家在这方面一定要注意。

萨迦派高僧大德们对显空无二的中观见解如何，前面已经作了介绍，下面对格鲁派宗喀巴大师所传下来的教言进行说明。

至尊宗喀巴大师也正是为了用慈悲之手救护不具备以理观察的定解而一味迷失在离戏的字面上结果对实执无有任何损害导致误入歧途的那些初学者，才暂时强调说以观察所引发的无自性执著相极为重要，

宗喀巴大师在《善解密意疏》、《辨了不了义》等很多论典中，着重强调中观自续派所建立的单空观点，如此宣说具有一定的原因和目的。因为宗大师正是为了以慈悲之手救护世间上的这些可怜众生，才暂时抉择了单空的观点。

那么，是为了救护哪些众生呢？

世间上的很多人，尤其宗喀巴大师年代有这么一部分人，他自己相续中根本不具足以理观察所得来的空性定解，却自称为修持大圆满、大手印、大空性的修行人。他们自相续中对人无我也未生起殊胜的定解，却口口声声说："诸法都是远离一切戏论的，一切都是平等的。"



现在个别的禅宗导师，根本没有获得禅宗真正的境界，在口头上却说："我不存在、人不存在、修行不存在，全部是明心见性的妙力显现。"他们始终耽著在字面上，对万事万物的法——人、法的实执丝毫也无有损害，最后，这些人很容易误入歧途。

宗喀巴大师就是为了救度这些可怜的众生，才着重强调了单空的观点。麦彭仁波切在《定解宝灯论》、《中观要义》等论典中，也一再强调：最开始的时候，一定要先抉择单空，如果谁说不需要单空，就是所谓的魔语，绝对不合理。

因此，一开始就说什么都不执著、一切都无有的话，很容易堕入所谓的和尚宗。而且，很多自称大圆满、大手印的修行人，世俗中的积累资粮已经完全舍弃；胜义中，不要说远离一切戏论，就连人无我和法无我的见解也未生起。然而，却口口声声说"远离一切戏论，资粮也没有、佛也没有、菩提也没有"等非常可怕的语言，这些人的去向非常危险。

正是为了救护这些人，宗大师才暂时抉择了以理观察所引发的人不存在、法不存在的无实单空观点。

而在最究竟的教言中写道：

宗大师最究竟的教言，有《三主要道论》、《现观庄严论释·金鬘论》等。在《现观庄严论释·金鬘论》的第三品和第五品中，宗大师一直强调：远离一切戏论就是般若波罗蜜多的究竟见解。此中已经充分表明了他老人家最究竟的中观见解。

现在格鲁派的个别人认为：《金鬘论》是宗喀巴大师观察还未究竟时所说的不了义观点。麦彭仁波切在《定解宝灯论》中说：将此说成不了义是不合理的。因为这些世俗中不想积累资粮、相续中的我执无有丝毫损害的人，非常可怜、非常危



险。正是为了救护这些人，宗大师才暂时抉择了单空的见解。最后，在最究竟的教言中也讲到了远离四边八戏的观点。

宗喀巴大师的最究竟教言，比如给上师仁达瓦的书信、《三主要道论》、《现观庄严论释·金鬘论》等几部比较典型的论典中，与前译宁玛巴的观点完全相同，都是着重强调了离一切戏论的中观见解。

在《三主要道论》中，宗大师如此讲到：

“何时分别各执著，无欺缘起之显现，远离所许之空性，尔时未证佛密意。

不论是获得何种果位的众生，只要他对于无欺的缘起显现——业因果、柱子、瓶子等以及远离一切承认的空性，分开进行执著，认为：空的时候显不了，显的时候空不了。空和显就像黑白绳子搓在一起一样，在这时，就说明还未通达释迦牟尼佛真正的究竟密意。

那么，最究竟的中观见解何时才得以圆满呢？

一旦无有轮番时，现见无欺之缘起，断除一切执著相，尔时见解即圆满。”

到了一定的时候，显现和空性根本无须轮番，显的时候空、空的时候显。对这一点并非口头所说，而是正在显现柱子时，柱子的空性也可以同时浮现。就像水和水的湿性无二无别一样，空性和显现也是无二无别的。什么时候真正了达这一点，你相续中的中观见解已经非常圆满、非常完整了。

所以，宗大师最后的见解根本不是单空，否则，也就不会讲到“一旦无有轮番时”等词句。麦彭仁波切在给札嘎的辩论书以及鬲萨的辩论书中，一再强调说：宗喀巴大师为了救护这些可怜的众生，才暂时抉择了单空的观点，但后来的个别高



僧大德根本不了知宗大师的究竟密意，反而认为单空是最究竟的中观见解，此想法具有非常大的过失。

格鲁派的章嘉国师等很多论师也对自宗很不满意，尤其章嘉国师的一首道歌中，对自宗的有些见解不满的语句比较多。麦彭仁波切在解释此道歌的讲义中，对这方面的问题讲得比较清楚。

因此，大家应该清楚，宗大师的究竟密意与萨迦派祖师、嘎举派米拉日巴和马尔巴罗扎等所讲的无有二致，也即宁玛巴所有高僧大德、成就者们的究竟意趣，本来清净、任运自成的大圆满究竟意趣就是如此。

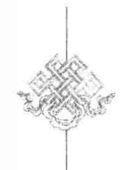
吉祥自生金刚尊者亲口说道：

"吉祥自生金刚"，也就是噶玛巴第三世。在元代顺帝时，噶玛巴第三世曾受皇帝邀请成为国师。他在中观方面有很多著作，并对《大藏经》作过整理，并在藏地各个地方建桥。后来在北京圆寂。在历史上，噶玛巴第三世是非常了不起的一位大成就者。

在他的教言中，对中观的最究竟见解如何承许呢？

"非有佛亦不照见，非无一切轮涅基，非违双运中观道，离边心性愿证悟。"

噶玛巴吉祥自生金刚所写的一个愿文中说：所谓的中观见解不是在分别念境界中存在，并不是有。如果是有的话，一切智智的佛陀应该可以照见，但佛陀的智慧前未见到任何存在之法，故是非有。中观所谓的见解也并不是无有的法，如果无有，轮回和涅槃的所有显现也不应该有，但是，轮回和涅槃的根本就是心的本性，或者说，从离一切戏论中可以出现，故而非无。那么，是不是有无双运呢？由于有、无二者完全相违，



根本不可能成为有无双运。如此远离一切四边戏论的心之本性，愿我今生中就能获得证悟。

因此，既不是有也不是无，更不是有无双运，这就是所谓的中观道。《中论》当中讲到，真正的中道义并不是语言和思维的境界。在语言和思维的境界中，要么是有、要么是无有，除此以外再也无法显现其他的境界，但真正的中道义并非如此。

吉祥自生金刚的愿文，与《文殊大圆满基道果无别发愿文》中的发愿境界基本相同。凡夫分别念中有和无的境界完全是不合理的，所以在这一愿文中，并未建立单空的境界，也并未建立一种实有。这一点大家应该清楚，真正的中观见解、真正的万法本性或者心的光明本性，不会堕于有无是非等任何一边，中观论典中说“远离一切戏论”的原因就在于此。当然，有关远离一切戏论的道理，《中论》中已经通过理证作了充分说明。

此处讲了第三世噶玛巴的观点，实际上，将其观点归纳在嘎举派的见解中来说明也完全可以，但麦彭仁波切并未将诸高僧大德的见解罗列在一起，而是直接宣讲了各自的观点。

证悟自在者多罗瓦大师也曾这样说过：

多罗瓦大师是觉囊派非常著名的一位大成就者，他著有《宝性论释》、《现观庄严论总义》等很多论典。从多罗瓦的传记来看，他在31岁之前是萨迦派的一位论师，在31岁时接受了一位觉囊派上师的时轮金刚的灌顶，由此对觉囊派的教义生起强烈信心，从而趋入觉囊派。由于他精通梵语并对经教方面的造诣非常深，于是重新校对整理了《时轮金刚》的梵文本，并建立了觉囊派的观点，而且著有《山法了义海》等非常有名



的很多论典。以前我们也学习过多罗瓦的一些相关论典。

那么，在他的教言中说：

以辨别后得的妙慧观察时，

多罗瓦的观点与麦彭仁波切基本相同。因为麦彭仁波切在最后讲到中观见解时，经常会将后得和入定智慧二者分开来讲，多罗瓦也是如此，在辨别后得的圣者智慧时……

最终果位身智自性如来藏常有、稳固、寂灭、永恒的本性，即是无欺胜义谛。

觉囊派主要以第三转法轮的观点为主，承许一切众生的心相续中皆具足如来藏。比如法身、报身、化身、本性身四种身，以及妙观察智、成所作智、大圆镜智、平等性智、法界性智五种智慧，这些功德在众生相续中全部圆满具足，这就是如来藏。

如来藏的本性，无有自生、无有他生，其本性并非有为法，因而是常有的；远离一切执著与边，故是稳固的；永远无有任何迁变，所以是寂灭的；如来藏的本性永恒存在。这就是真正无欺的胜义谛。

一般来讲，实相现相统一叫做胜义谛，实相现相不统一叫做世俗谛。此处将如来藏显现的光明部分称为胜义谛。

在决定入定时，修持远离一切戏论。这也是极其深奥的要诀。

在真正入定的过程中，如来藏的本体远离一切戏论，根本无有任何执著相。

一般从空性来讲，释迦牟尼佛第二转法轮所讲远离一切戏论的观点非常详细；从光明来讲，觉囊派对于他空抉择得比较清楚。实际上，有关自空、他空的问题，我们以前也分析过。



无论如何，要解释释迦牟尼佛第二转法轮的教义，就必须承认自空，诸法的本体空性、远离一切戏论，就像《中论》所讲的那样。在解释第三转法轮时，必须承认他空，《宝性论》、《赞法界论》中所说的，佛的智慧功德以增上的方式存在，这一点必须承认。

因此，所谓的光明和空性二者并不是分别念所安立的——光明就是明明亮亮的、空性就是空空洞洞的，而现空双运就是明明亮亮与空空洞洞结合在一起。当然，在凡夫人的心里只能显现这一点，除此以外的根本没办法显现。但真正现空无二的境界并非如此，应该是远离一切戏论的空性，它也并不是单空的一种境界，而是以身智光明无离无合的方式存在，显现与空性的本体无二无别，这就是所谓的现空双运。

因此，麦彭仁波切说："这也是极其深奥的要诀。"多罗瓦的上述教言的确是非常深奥的窍诀。

现在的很多人，比如荣敦班智达、仁达瓦大师等都认为：觉囊派既不是佛教徒也不是外道。也有些人说，觉囊派的见解比唯识宗高一点。有各种各样的说法。

实际上，诸如此类的种种说法都是具有密意的，并不是真正认为觉囊派的见解如何低劣才作此评价的，而是具有很多必要。麦彭仁波切在《他空狮吼论》中说：在解释最究竟的观点时，一定要将如来藏抉择为远离一切戏论，空性就是光明，光明就是如来藏，如来藏的本性远离一切戏论，这就是了义经典的究竟密意。

很多人可能认为：所谓的如来藏，就是每个众生的心里有一种东西，它的本体是光明的，就好像每个众生的心里装着一个水晶球一样。然后，对真正了义的经典未作闻思修行时，认



为所谓的佛性就是每个人心里有一个东西，一旦它开花结果，众生就可以成佛了。这种想法绝对不合理。

一般来说，凡夫的分别念具有一定的界限，真正学习一些了义观点，或者有关现空双运的大乘论典以后，才会对如来藏真正的本来面目生起信心。

以上是觉囊派多罗瓦的观点。

此外，密主珠瓦滚波怙主亲言：

"密主珠瓦滚波"，觉囊派的第二大祖师，也即《印度佛教史》、《密宗奇传》的作者多罗那他。

那么，他是怎么说的呢？

"如是世间愚昧众，于如兔角无所有，抑或谛实作假立，堕入常边与断边。

现在世间的很多愚昧众，要么将空性看成兔角、石女儿一样丝毫也无实有；要么，将万事万物假立为谛实存在、真实存在。上述两种观点，认为像兔角一样的观点已经堕入断边；假立谛实存在的观点已经堕入常边。

缘起离断空离常，缘起而生故空性，空性之故现一切，空性缘起无有二。"

但实际上，因为缘起的缘故，远离了断的边；正在显现之法全部是空性的缘故，远离了常的边。一切万事万物，在因缘积聚时都可以显现，由此说明万法的本体都是空性的；就像镜子显现影像一样，正因为空性的缘故，才可以显现一切万法。所谓的空性与缘起显现无二无别，也就是现空双运、光明和大乐双运等，中观以及密法当中均用各种不同的名称来称呼。

这以上，已经详细介绍了整个藏地非常著名的高僧大德们的究竟意趣，大家异口同声地建立了大空性远离一切戏论的真



正教义。从文字来讲，再无有比此更甚深的教言了。

因此，学习《中观庄严论》以后，就像宗大师所说的，应该将所有宗派的教言全部看成真正的窍诀、真正的教言，大家在自相续中应该生起这种定解。

现在很多人经常说：你是学格鲁派的，不要到这里来；你是学觉囊派的、你是学藏传佛教的，不要到我们寺院来。这些人孤陋寡闻的见解显露出来时，的确是特别可怕、特别可怜，这样没有任何必要。实际上，释迦牟尼佛传下来所有纯洁无垢的宗派，大家都应该毕恭毕敬地接受。

我们以后不管走到哪里，无论看见小乘寺院、大乘寺院，或者汉传佛教、藏传佛教，应该了知，修学哪一个教法都可以将自相续中的烦恼全部断根，因此，都要以恭敬的态度去学习。但如果不具足恭敬心的话，比如我修学前译宁玛巴，但我对自宗和诸佛菩萨根本不具足恭敬心，那依靠它也不可能断除我相续中的烦恼。

所以，大家在自相续中最好不要对自己的宗派过于执著。比如学习宁玛巴的教法，并对自宗非常执著，除此以外，对其他的藏传佛教全部排斥，这是很不合理的。或者，我是学藏传佛教的，禅宗、净土宗都不必去学习。现在有些道友到了藏地以后，对藏地产生了非常深厚的感情，这一点非常不错，很感谢他！但是，他把原来的教法全部舍弃，对于其他纯洁无垢的宗派非常蔑视，这种做法非常不好。

大家在说话或者思维时，都应该观清净心。不仅藏传佛教高僧大德们的见解完全一致，而且，汉传佛教真正纯洁无垢的宗派也是完全一致的。比如禅宗无数高僧大德的论著中，都可以找到现空无二的教证；净土宗所说回归极乐佛国的公案，也



可以说明这一境界。因此说，释迦牟尼佛传下来的所有宗派互相无有任何排斥。

大家在弘扬佛法时，一定要观清净心。我经常这样想：法王如意宝的发心确实特别广大，在不放弃宁玛巴自宗教言的同时，对其他的各教各派观清净心并且乐于接受学习。现在，全世界的宗教对我们佛学院的印象如何，大家对此非常清楚。因此，大家在弘法利生时，一定要对所有宗派观清净心，自己也尽量学习他们的优点，千万不要去排斥其他宗派。

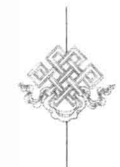
不然，有时汉传佛教的个别道友说："他们是学密宗的。"实际他们对什么是密宗、什么是显宗也不清楚。藏传佛教中的个别宗派也是如此，比如宁玛巴以前的有些人，见到格鲁派的高僧大德路过，经常狠狠地打他们。以前炉霍一带，寺院与寺院之间、教派与教派之间的分歧特别严重。但自从法王如意宝出世以来，藏地雪域的各个教派，可以说都是和睦相处。

所以，大家在以后弘扬佛法的过程中，千万不要排斥其他宗派。很多人到藏地学习了几天，回去以后对自己的师父一点不恭敬，自认为"我是学大圆满的，你就是净土宗的小和尚、小尼姑，我的见解已经超过你了。"也许你的见解真的已经超过你师父，也有可能是吃肉已经超过师父了，因为他不会吃生肉，你会吃生肉。

以上述教言为例便可知晓，诸位大德所说与佛陀、成就者的意趣完全一致。

从上述教言可以看得出来，以前诸高僧大德们的究竟意趣，与佛陀的意趣无二无别。藏地的所有高僧大德们，以及汉地各个宗派的意趣，与佛陀所宣说的观点无有任何差距。

本论当中，麦彭仁波切着重宣说了各派高僧大德所证悟的



见解完全一致。从传记的角度来讲，比如莲花生大师的化身为宗喀巴大师、阿底峡尊者等，都具有非常确凿的依据；藏地所有的传承亲教师，都可以说是静命论师的化现；阿弥陀佛也化现为莲花生大师、宗喀巴大师、阿底峡尊者等。从这一点上也可以了知，所有高僧大德的究竟意趣完全一致。有关这方面，在我写的《略说佛教各派互不相违》[1] 中也作过介绍。

可以说，未证悟的人，不论哪一个宗派都未证悟；已经证悟的人，他所证悟的境界与其他宗派的究竟意趣也不会有任何差别。

然而，侧重有无之一方的所有论著实是摧毁染污法与建立清净法的殊胜善巧方便，

究竟的意趣上虽然无有差别，但是各个宗派的高僧大德，有些侧重有的观点，有些侧重无的观点。比如宗喀巴大师在个别论典中宣讲一切万法无有，着重讲到了单空的观点；觉囊派的高僧大德，着重讲述了如来藏本体存在、万法本性存在等有的观点。

诸如此类的所有观点，都是具有一定密意的。由于众生无始以来的烦恼和习气非常可怕，一定要将其抉择为不存在，所以着重宣讲了单空的观点。然后，为了建立清净法，从如来藏本体、三身功德等自然具足的角度，讲述了如来藏等常有存在的观点。上述这些观点全部是了知万法真实本性的殊胜善巧方便。

就究竟实相而言，并非如是成立。

从究竟实相的角度来讲，诸位高僧大德的观点，既未停留

---

① 收于索达吉仁波切所著的《妙法宝库·慧光云聚》中。



在单空这一层面上，也未停留在实有的境界上。

比如说，畏惧三有痛苦、喜乐寂灭的这两种心对初学者来说需要生起，

了知三界轮回皆是痛苦的本性，从中应该生起出离心；希求获得圆满如来正等觉佛果，生起向往佛果的菩提心。这两种心，对初学者来讲是一切道之根本，一定要生起。

可是作为诸大菩萨，彻见有寂等性时，惧怕轮回、喜爱涅槃的心念也务必断除。

“大菩萨”，按照《般若经》和《现观庄严论》的观点，八地以上才可以称为真正的大菩萨。因为从八地以上，一切刹土得以清净，所有的境界获得平等。

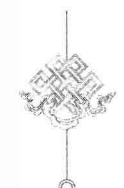
那么，从诸大菩萨的见解而言，已经见到了轮回和涅槃一味平等。这时，既不需要向往佛果的菩提心，也不需要畏惧轮回的出离心。

同样，宗喀巴大师和觉囊派高僧大德着重讲述的单空和实有的观点，对初学者来说不可缺少。像以前文殊菩萨为了调化外道，也是进入外道团体中，经常赞叹外道的功德、诽谤释迦牟尼佛，这样做也是有必要的。因此，不论是着重宣讲有，还是着重宣讲无，只要对众生的成就有利益，释迦牟尼佛也会开许的。

因此，当分析究竟实相时，具有四法依的行人，修成远离四边戏论本性后，能打破与之相违的一切。

所谓的四法依，也即依法不依人、依义不依句、依了义不依不了义、依智不依识。

其中第一个——依法不依人，某某人的名声很大、很有财产、很有才华或者是非常了不起的第几世活佛等等，不能因为



具有这些表面名声财利而去依止，应该依法。

所依的法是什么呢？第二个——依义不依句，应该依止意义方面的法，而不应依止词句方面的法，因为依词句方面的法无有很大意义。

从意义来讲，也分为了义和不了义。因此，第三个——依了义不依不了义，应该依了义方面的法，而不是依不了义的法。

所谓的了义法，也有释迦牟尼佛最了义的，如密宗最了义的智慧法；也有后得时所说的心识法；或者世间凡夫所造的，虽然非常了义但属于意识所造之法。第四个——依智不依识，我们应该依智慧所造的法，而不应该依心识所造之法。

比如凡夫人所写的大圆满修法和无垢光尊者所写的大圆满修法，我们应该依止无垢光尊者所写的修法。因为无垢光尊者的大圆满修法是智慧中流露出来的，而其他人所写的大圆满，词句可能很漂亮，但也许是分别念中挤出来的。智慧的妙力和分别念的妙力还是有一定的差别，所以，我们一定要依止智慧中流露出来的了义法。

四依未颠倒的修行人，首先一定要修远离四边戏论的法性，将一切有无是非的戏论全部断除。确实，不论藏传佛教还是汉传佛教，世界上有很多的修行人，他的四依根本没有颠倒，这样一来，他的修行必定会获得成就的。

希望你们应该经常观照自相续，看一看自己是否已经四依颠倒。现在世间上四依颠倒的人多得不可胜数，因为某某人非常出名，所以就去依止他；有些分别念写出来的文字，具有一种诱人的本性，大家也非常喜欢看、喜欢学，但其中所讲的内容不太合理。因此，大家一定要修持最了义的智慧中流露出来



的法。

也有个别大德内心已达到究竟远离四边戏论的境界，但鉴于某种必要显现上却着重于有无的单方。

正如前文所讲，觉囊派和格鲁派的究竟意趣虽然无别，但在显现上，却分别侧重有和无的观点。宁玛巴当中，明朗译师也是着重讲述他空观点，无垢光尊者在《大圆满心性休息大车疏》中也着重讲了他空。中观自续派也是如此，静命论师虽然完全通达了最究竟的真实胜义，但在显现上，暂时抉择了单空的相似胜义。

所以说，诸位高僧大德的内心虽然已经完全证悟了究竟实相，但是为了度化不同根基的众生，显现上抉择了不同的一些观点。

以上是从好的一面来讲，那么，不好的一面是什么呢？

另有一些远离四依之人，将偏执一方之道误认为是究竟实相，无有丝毫入定境界，只是耽著词句的破立戏论，如此定会招来经中所说的喜欢言谈的诸多过患，

不依法而依人、不依了义法而依不了义法等，四依已经颠倒的人是如何抉择的呢？

他们将单独的空性或者单独的实有存在执著为究竟观点，认为自己所建立的观点十分符合万法的实相。这些人，从修行角度来讲，无有丝毫的入定境界，却整天耽著在破立等戏论之上，他们真的是非常可怜。由此，这些人必定会招来喜欢言谈等很多过患。

因为在他的相续中无有丝毫真正的入定境界，只是一味地沉溺在单空或者实有的见解上，给他人宣讲时，也说："佛陀所说的如何如何，一定要建立单空，一定要承认实有。"就像



现在的有些气功师、导师，他为了挣钱、为了名声，每天造很多各种各样的书籍，经常断章取义地引用各类佛教名词。实际上，他既不具足一刹那的入定境界，对佛的教义也一窍不通，唯一利用各种花言巧语欺骗其他人。这种人，必定会招来佛经中所说的喜欢言论等各种各样的过失。

甚至舍弃正法，诽谤自方他方所敬仰的大德，造下弥天大罪。

有时候，我们也可以看得出来，尤其从来没有如理如实依止过善知识的这些人，只是稍微看了一些相关的书籍，然后就对各个宗派、各个高僧大德妄加评论。就像现在台湾的萧平实，可以说他相续中一刹那入定的智慧也没有，但在他的书籍中，诽谤了很多显宗、密宗的教法，喜欢言谈等诸多过失全部具足。

我觉得萧平实是这方面比较典型的人物。但是现在的有些人，在很多佛教论坛上，经常将汉地公认的高僧大德与萧平实放在一起，然后说他的见解如何如何。实际上，二者根本不能相提并论，萧平实对佛教确确实实存在很大的损害，这是世界上真正的佛教徒所公认的事实。

可是现在的时代当中，就像麦彭仁波切所说的那样，很多人自认为见解非常正确，对其他人也是说来说去，最后自己也造下了非常严重的恶业。

因此，诸位后学者一定要提醒自己，否则，既没有善知识的约束，对因果也不太在乎，这时可能会写出各种各样的言论。现在写一本书非常简单，学院里面连造个句子都很困难的人，马上就可以写出一本书。这些人，平时让他讲一部论典，不要说意义上，连字面意思也解释不清楚，但是他通过各种各



样的途径，马上就会写出一本书。

尤其具有一点财力和势力，又有一些愚笨弟子的恭敬，这个时候，就自认为是非常了不起的高僧大德，觉得自己所说的就是真理。然后，下面有几个人说："上师您老人家写得非常好。"在有些大人物面前，表面上赞叹的人比较多，这些人用孔雀的羽毛一直擦他的脸，他觉得特别舒服，头也抬得越来越高。大家在这方面一定要注意。麦彭仁波切在这里的确给我们讲了非常殊胜的教言。

如果有人想：诽谤他人倒也是在所难免的事，又怎么会诽谤自方的诸位大德呢？

前面说：这种人会诽谤自方和他方。诽谤他方倒也情有可原，但怎么会对自方的高僧大德进行诽谤呢？

这种情况的确是有的。

带有片面性眼光的那些人，表面上吹嘘自方的补特伽罗至高无上，实际上却是莫大的诋毁。

这些人大肆赞叹：我的上师如何、我的宗派祖师如何。在表面上作各种各样的赞叹，其实是对自己的导师最大的一种诽谤。

为什么呢？譬如，诸外道徒对于各自所推崇的本师自在天、遍入天等，大肆赞叹他们享受美女、

外道徒认为，这是对自己本师的一种赞叹。实际上，由此可以表明他们的本师贪心过多，是这方面的一种诽谤。

摧毁他众的嗔怒猛烈无比、狡诈手段如何高明，

有些道友也是，他心里一直想自己的上师如何如何，然后，发脾气的时候如何如何，经常讲一些上师的"功德"。实际上，这是对上师非常大的诽谤。



这在智者看来，完全是出于烦恼污垢的驱使而评论的，因此纯粹是诋毁之举。

诸如此类的种种赞叹，实际全部是对他们贪心过多、嫉妒过多而作的一种评论。

同样，此处所说的这些人，

的确如此，萧平实的有些弟子赞叹萧平实的有些词句，也许你们从来没看过，但看过以后，的确与此处所说的无有任何差别。他们经常说萧平实的境界如何如何、神通如何如何。但这些人有时候说他有神通，有时候又说他对神通如何如何反对，好像自己也不知道自己在讲什么。

其实已承认了自方的那些修行人并没有通达佛陀在所有最深经续中再三说的

同样，此处所说的这些人，认为自己的宗派祖师所承认的就是单空，单空是自宗最殊胜的见解，单空就是宗大师最究竟的密意。如此宣说，是对你们自宗传承上师的最大诽谤。或者说如来藏成实常有的观点，是觉囊派上师们最大的特点。实际上，佛陀在经教、续部中，并没有说所谓的戏论就是万法的究竟实相。

以此可以表明，这些修行人并没有通达佛陀在所有最深经续中再三所说的教义。

“以观察究竟实相的理智无有欺惑、不可否认而成立的离四边戏论之本性”。

佛经中已经再三表明：远离四边戏论的境界，才是佛陀最究竟的胜义。但是，上述这些修行人所说的话，其实间接在说：“我们的祖师、我们的上师并未通达远离四边戏论的真正含义。”



正是为了遣除曾出现、将出现的如此劣道，

以前的很多人，表面上对自己的传承上师作赞叹，实际是一种诋毁。这种现象，以前层出不穷地出现过，以后也会不断涌现。所以，有关这方面的观点一定要统统推翻。

（全知法王无垢光尊者于）《如意宝藏论》中云：“论说修胜无念智，深寂离戏之实相，违其劣道今猖狂，欲解脱者当弃之。”

诸大论典中所讲的修行，实际就是极其甚深、寂灭的无念智慧，是远离一切戏论的真正实相。但是，与其相违的劣道，将分别念的境界引入到人们面前的宗派，就像草地上长草一样，无处不在，非常多。凡是想要获得解脱的人，一定要舍弃这种猖狂的行为。

在无垢光尊者的时代，这种现象不知道是否很多。但在如今这个社会，真正对中观、大圆满的见解获得领悟的高僧大德，本来就不是很多，即使有，这些人也始终住在山洞里修行。而根本不懂上述境界的很多人，却自己发明了各种各样的宗派，比如系住自己的心叫做系心派；佛陀在自己的手掌中，就是佛掌派。诸如此类各种各样的派层出不穷地出现，这些邪知邪见，在现在这个时代极其猖狂。

（二）所谓的“轻而易举”到底是什么意思呢？

是指能够迅速引生定解。换句话说，不费吹灰之力对大乘教义获得定解，即称为轻而易举。

依靠这部论典，在相当短暂的时间当中，就可以在自相续中生起定解。

这部论典词句简明扼要，意义博大精深，也就是说，观待极其丰富的内容，此论实在是短小精悍，却如同火上加薪般能



无余扫除包括唯识宗在内的内外道假立宗派的所有过失，

这部《中观庄严论》，从词句来说只有97颂，非常简单，但是意义上的确是博大精深，对唯识宗和中观宗的所有道理，依靠这部论典完全可以通达。而且，包括外道五大派以及有部、经部、唯识的所有过失，就如同火上加薪般全部都会烧尽无余。

以极其尖锐、势不可当之理证、观察二谛之正量，对诸如《中论》与《释量论》所包括的细致入微、最为甚深的一切法义精髓无不予以阐明。

本论所抉择的正量，从观察胜义角度来讲，与《中论》无有任何差别。大家应该清楚，在《中论》的理证面前，任何人都无法堪忍。那么，从观察世俗而言，不论现量还是比量，与《释量论》完全相同，再无有更为尖锐的推理了。

在座的各位道友，从佛教角度来讲的确是非常有缘，福报也是非常不错，不然，想要闻思如此殊胜的论典确实非常困难。

其中的推理与词语极其分明，因此说轻而易举便可通达，诚如《中观庄严论自释》也说："以明确的教理在此宣说，能点亮如牛王般佛陀之妙语明灯……"

在牛群当中，所谓的牛王应该是引导者，它就像国王一样。而在人类当中，释迦牟尼佛就像牛王一般，他是人中之王。依靠《中观庄严论》这部论典，完全可以点亮佛陀的智慧明灯，可以将众生相续中的无明黑暗一并遣除。所以说，学习这部论典非常有必要。



Chapter 32

下面继续讲《中观庄严论释》的总义部分。

总的来说，中观论中共称有五大因或四大因，居于榜首的理证之王要算是大缘起因，

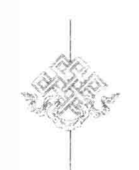
中观派在抉择胜义谛时，有五大推理或四大推理。以前也再三说过：观察一切万法的因即是金刚屑因；观察一切诸法的本体，即是离一多因；观察一切万法的果，是破有无生因；观察因果二者，就是破四边生因；观察所有法的因、体、果则是大缘起因，这就是中观派的共同五大因。如果破四边生因包括在金刚屑因中，就是四大因；或者除缘起因以外，中观有四大因。

不论中观自续派还是中观应成派，在抉择胜义谛时，必须运用上述这些因。一切万法的因、体、果，通过上述四大因全部可以抉择为空性。

那么，在这四大因中，最主要、最根本的理证之王，就是所谓的缘起因。不论何种理证——名言理或胜义理，全部可以包括在缘起因中，就像人中的国王一样，缘起因就是所有理证之王。

其余因虽说可归属其中，然而离一多因之理在这所有理证中恰似剑之锋与矛之尖，

虽然其余的因全部可以归于缘起因中，但离一多因有它所独具的一些特殊功能。当然，对离一多因这种推理方法，本论



颂词中的所有内容基本上都是以这一因来抉择，此处只是简单提及而已。

这里说，离一多因在所有理证、所有逻辑论式中，就好像宝剑最锋利或者矛的最尖锐之处，任何东西与之接触均会被砍破一样。虽说离一多因是观察万法本体的一种因，但实际上，只要以离一多因来观察，因、体、果等任何法都是无法堪忍的。

正是由于离一多之理富有简明易懂、便于思量、坚不可摧等多种特色及超胜之处，

所谓的离一多因，具有几种不共的特点。第一个特点是"简明易懂"，不论多么愚笨的人，只要一不成立多就不成立，多不成立的话一也不成立，一和多的概念非常简单，不像自生、他生、共生那样复杂。第二个特点是"便于思量"，离一多因的整个推理和观察方式非常方便，如"一切万法无实有，离一多因之故，犹如影像"，这种推理非常容易。第三个特点是"坚不可摧"，依靠离一多因推测出的结论，是不是颠扑不破的真理呢？是。可以说，依靠它所推出来的真理，任何理证也无法推翻。

在座的道友，即生中能够遇到宣说离一多因的这部论典，的确具有非常大的福报。因为依靠它，可以将自相续中对万法实有的执著、习气从根本上断除。因此，学习这部论典非常有必要。

因此阿阇黎才唯一凭借此理将一切万法抉择为实空。

正因为如此，静命论师阿阇黎才未使用其他的各种推理方法，仅仅依靠离一多因这一理证，将色法到一切智智之间所有万法的本体，全部抉择为无有丝毫实有的实空。



此种抉择方法，犹如对症下药或刃中要害一般，达到最为关键的深处。

阿阇黎静命论师所抉择的方法，不像世间上所抉择的知识一样，他的抉择方法非常得力，可以说是对症下药，依此完全能治愈众生无始以来的烦恼疾病。就如同锐利的武器刺中要害一样，静命论师依靠离一多因，已经抉择到了一切万法根本的最深处。

所以，依靠离一多因无有不能抉择之法，这就是离一多因的特点。通过这次对《中观庄严论》的学习，很多道友应该会增上自相续中的智慧，原来对万事万物的实执，依靠离一多因的对治方法也可以完全打破。

诚如《中论》中荟萃其余二十六品实修精华的第十八品中宣说了离一多理、

《中论》其余二十六品的精华修行方法，全部包括在《中论·第十八无我品》中，这里通过离一多因的方法对人我等法作出了详细抉择。这一点，在讲《中论》第十八品的时候，也给大家特意强调过，可以说这一品是《中论》的精要，其中，龙猛菩萨主要运用离一多因，抉择了“人我”不存在的道理。

中观的摄要《入慧论》等中也唯以离一多因建立诸法无实，

月称论师所造的，将中观所有的窍诀汇集于一处的《入慧论》，以及智藏论师所造的《中观二谛论》、嘎玛拉希拉的《中观光明论》等很多中观论典中，也是依靠离一多因来建立万法无实的观点。

诸如此类，这一因堪称是《俱舍论》等一切论典的理证中最为锐利的锋芒。



不仅中观的理证全部可以包括在离一多因当中，包括《俱舍论》在内，释迦牟尼佛三藏中对法的有关论典中，最锋利、最尖锐的理论也牵涉到离一多因。

当然，《俱舍论》中并未直接宣说离一多因，而且它也不是抉择万法空性的一部论典。但在对法论中，对于一切万法的一、多、分类、差别、功能等分析得非常清楚。

大家在对万法进行分析时，一不是多、多不是一，一与多之间的关系一定要分析清楚，否则，世间的很多学问都会互相错乱。所以此处说，包括《俱舍论》在内的所有论典中，最尖锐的理证锋芒均可包括在离一多因当中。

由于一切万法均为缘起性，故是离一与多。

在中观的五大因中，虽然缘起因是最根本的，但所谓的缘起因必须要在离一多因的基础上建立，如果离一多因不成立，缘起因也就无法成立。

下面就会讲到，离一多因与缘起因实际是相辅相成的。

正因为离一与多，因此不是独立自主成立，依缘而造如幻显现，故是缘起；

对于一切万法真正去观察时，一不成立多也不成立、多不成立一也不成立，根本无有一种独立自主之法，全部是依靠各种各样的因缘而显现的，就像幻化师的幻化显现一样，这就是所谓的缘起。实际上，离一多因的含义也是一种缘起性。

对于这一点，大家首先应该在讲说中观观点的相关字面上进行了解，然后，在寂静的地方细细地思维，这时才能真正对缘起因和离一多因互相圆融的观点有所领悟。

如果非为缘起，而是本性成立，那么不可能存在离一与多；假设一多实有，则缘起也不可能有立足之地，



假设说：瓶子、柱子等一切万法不是缘起性，其本性独立自主而存在，这样也就不可能有离一多因的本体在万法上存在。

反过来说，一或者多如果实有，所谓的缘起也根本不可能有立足之地。

所以其余一切（因）实际上均可摄于此离一多因中。

在其他很多论典中都再三强调：中观的五大因可以包括在缘起因中。但对于离一多因，麦彭仁波切如果未以其超越的智慧进行详细讲述，很多人可能根本不知道离一多因的殊胜性。在如此详细叙述以后，的确可以深深认识到，所谓的缘起性，唯有在离一多因的基础上才能建立，如果非为离一多因，缘起性也就根本无法成立。

由于缘起性与离一多因实际是一种本体，那么，其他四大因可以包括在缘起性中，自然也可以包括在离一多因当中。总的来讲，缘起因和离一多因的含义应该是相同的。

简言之，如《回诤论》云：

在麦彭仁波切的《中观庄严论释》中不是特别明显，但是下面所讲的这一教证就是《回诤论》中的偈颂。

“佛说空缘起，中道第一义，最胜无等佛，于彼稽首礼。”

佛陀为众生宣说了缘起空性，也就是真正的中观道。这就是世间上说法第一的真正中道义。

大家明天在考试过程中，是否真正对此处所讲的内容有所领悟，应该从你们的文章中可以看得出来。当然只是引用上述教证也不一定给分，最主要是看你自己对缘起空性的道理如何理解，佛陀所说的法到底是什么样的？大家对这一点应该思维。



真正的中观道，在宣说缘起性空方面，佛陀最为殊胜，任何人也无法与之相提并论。所以，龙猛菩萨在造论之初，首先向我等大师释迦牟尼佛毕恭毕敬地顶礼。

认清建立空性的所有因中能以一概全的要点归根结底就是缘起，

抉择空性的所有四大因或五大因，全部可以包括在缘起因中。

这是诸位中观论师极需明确了知的要点。

此处所说的"中观论师"，并不是指龙猛菩萨、月称菩萨等，而是说现在对中观闻思的各位大德、法师们，希望你们必须清楚：在抉择空性时一定要运用缘起因，其他的任何一种推理，都可以包括在缘起因中。作为学习中观的论师，认清这一点十分关键。

对此，本论《自释》中云：

本论的《自释》本来是长行文，但静命论师在《自释》的后面部分，以偈颂的形式，对佛陀作了一个赞颂文。

"宣说缘起道，解难忍念网，彼等如来前，恒常敬礼拜。"

佛陀为众生宣说了缘起空性的殊胜正道，以此可以解开世间上各种常见、断见等增益妄念的分别念网。在具有此等无上智慧的本师佛陀面前，我们应恒时恭敬顶礼。

所谓的缘起，一般分为外缘起和内缘起两种。其中，种子、苗芽、根茎花果等等，可以叫做外缘起；无明、行、识、六处等，则称为内缘起。或者，声闻缘觉所说的缘起，还有空性和显现无二无别也叫做缘起。

无垢光尊者在有些论典中说：心的本体是空性的，空性的同时即是光明，这叫做本体缘起。《显句论》中对缘起从三个



方面作了宣说，也即互相依靠、互相观待、互相接触。这主要是针对世俗缘起而言的，比如世俗缘起法需要互相观待、互相依靠、互相接触。所谓的“接触”，正如《俱舍论》中所说：有真实的两个物体互相接触，也有以分别念作意来接触的。

不管是名言中的缘起，还是无垢光尊者所说的本体缘起，释迦牟尼佛在其金刚妙语中，对于缘起法宣说得非常透彻、非常圆满。所以在这里，作者静命论师也说要恒常顶礼佛陀，着重强调了“恒常”这一字眼。

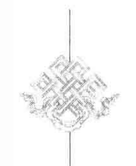
希望每位道友，一定要在心相续中对佛陀的不共特点生起真实信心，了知缘起道是非常深奥的。对于如此殊胜深奥的缘起道，世界上虽然涌现过无数的智者，却未能宣说，只有我等大师释迦牟尼佛为主的三世诸佛才宣说了此殊胜缘起道。因此，本论中说应该恒常顶礼！

大家不要只是在考试期间、学中观期间对缘起比较重视，顶礼释迦牟尼佛，随后就将释迦牟尼佛宣说的缘起空性全部抛之脑后，这样绝对不合理！应该像静命论师所说的那样，恒时顶礼！

此论是切中二量精要的论著，因此已凝聚了点缀南赡部洲之六庄严及追随者所有善说的要义，

这部《中观庄严论》，已经总结了胜义量和世俗量的一切精要，完全集中了整个南赡部洲无著菩萨、龙猛菩萨等六大庄严，以及藏地、汉地、印度等无数高僧大德成千上万善说的精华要义，也即《中观六论》、《因明七论》等论典的全部精要，都可以包括在《中观庄严论》这部论典中。

对于《中观六论》，我原本很想全部翻译出来，如果没有翻译出来，能不能讲也就很难说。还有《因明七论》，麦彭仁



波切花费大量心血已经造了《释量论大疏》。法王如意宝从五台山回来之后，也就是1987年的冬天，用四个月的时间传了这部论著。我本来非常想翻译出来，但是工程量特别大，身体也不好，因为各种各样的原因也没有翻译。即使翻译了，对这样的论典有没有人能看懂？这是个很大的问题。的确，《释量论》中的很多推理方式，尤其在学习汉文的寺院中，再过几十年、几百年也不一定有人懂。

因此，对《因明七论》、《中观六论》等千千万万的论典想要学习的话，恐怕我们的人生、时间、精力等各方面都没有这种缘分。但是，上述论典最根本的要义、窍诀，全部包括在《中观庄严论》这部论典中。大家如果没有学习其他论典的机会，完整学习《中观庄严论》也是值得满足的。

只是通达此论，数十万计的论著之难点便可迎刃而解，

此处说"数十万计"，也就是指非常多的。如果对《中观庄严论》的推理方式和窍诀全部通达，那么，对于非常多的经典和论典之要义也可以全部迎刃而解。

在藏传佛教中，尤其宁玛巴为主的高僧大德们一致讲到：要想通达佛陀的真正密意，首先需要学习《大圆满前行》、《入菩萨行论》等简单法门，之后就一定要学习《中观庄严论》，这样一来，对因明和中观方面的要义基本上可以了知。

（修学此论者的）语言智慧蒙受文殊语狮子的加持，大大增上智力，

凡是修学此论者，静命论师以及文殊菩萨化现的麦彭仁波切、法王如意宝等诸大传承上师们的加持，全部会融入到我们的语言和智慧当中，自相续中有关中观般若法门的深广智慧也必定会日益增上。



如同妙药与明咒的功效一样，具有智慧者必会现量起信，

比如头痛的时候，马上按摩或者吃药，很快就可以起作用；具有能力的瑜伽士或者修行人，通过念诵咒语也可以马上遣除违缘、治疗疾病等。同样，通过修学此论，文殊菩萨的智慧融入自相续，在闻思修行等各方面都会有明显的增上，这时，对中观、因明以及静命论师等诸传承上师必定会生起极为强烈、不退转的信心。

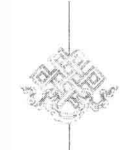
当然，不具足信心也未精进努力的话，不一定会受到文殊菩萨和龙猛菩萨的加持。所以，平时在闻思修行的过程中，正如《前行》所讲的那样，虔诚祈祷上师三宝非常重要。我们当中的个别道友，修学的时间不是很长，但是他对佛法很有信心和缘分，然后，通过自己的精进努力，进步得相当快。

噶当派的高僧大德们说：上等修行人，一天比一天有进步；中等修行人，一个月比一个月有进步；下等修行人也是一年比一年有进步。但如果一年一年也没什么进步，一个月一个月、一天一天更谈不上的话，他可能根本不是真正的修行人。有些道友，不仅不进步，反而一个月比一个月退步、一天比一天退步，这样实在划不着[①]，太可惜了！

真正的修行人，一定不能离开文殊菩萨、上师三宝的加持。否则，想得也多、做得也多，对真正有意义的闻思修行根本不重视，反而认为很没有意义的事情非常有意义，逐渐散乱在世间琐事当中，也就是三种懒惰中的喜恶懒惰，这是非常不合理的。

何需再多繁述。

① 四川方言，也即不划算之义。



只要把真正的要义简略宣讲，那就不用再多说了。如果真正通达这部论典，文殊菩萨的加持会很快融入自己的相续中，自己的精进、信心、智慧等也会有立竿见影的改变，否则，还是需要精勤祈祷。

如本论《自释》中也云："受持此尊者，传授与智者，自他普殊胜，皆令得满足。

本论《自释》最后的偈颂中说：受持《中观庄严论》这部论典的智慧尊者[1]，首先自己应该通达此论的真实教义。如果是愚者，对离一多因的道理不一定会精通。但对于智者来说，对《中观庄严论》应该精进修持，并且将其传授给其他的智者。这样一来，自他全部会获得一种最殊胜的利益。依靠这种殊胜利益，可以使自他全部得以满足。

因此，大家通过对《中观庄严论》的闻思修行，最后真正通达其中的意义时，不仅你自己会受益匪浅，而且可以传授给其他人，使所有处于迷茫当中的人趋入真正的学佛之路。

有些道友是这样说的："到学院以后，才知道什么是真正的学佛。我原来的学佛完全是一种形象，虽然出家很多年，但一直是为了自私自利而转。在自相续中从来没生起过有关菩提心方面的念头，自己的所思所想完全像孩童一样，根本没有成熟。到学院以后，虽然没有听几天课，但相续中的确有很大的收获。"

确实如此，具有智慧的人应该精进修学这部论典，而且将此殊胜的论典传授给其他人，这样的话，自他都会获得满足。再过一段时间，将整部《中观庄严论》传讲圆满以后，我个人

① 藏文中是"稳者"，也即稳固者。



来讲也会有很大的满足。因为这里有很多智慧非常不错的人，在他们面前传授这样的教言之后，虽然不能说所有的人都会对弘扬佛法起到作用，但有一部分的人肯定会给自他带来非常殊胜的利益。

一般来说，所谓的修寺院、修佛塔并不是很重要，而在自相续中真正修持成佛之道、培养弘扬佛法的人才是相当重要的，对此，我自己也会得到满足。我想：很多道友通过学习静命论师智慧所流露出来的这部《中观庄严论》，对自己的人生也应该有一种新的感触，这也是一种收益。

有缘鲁莽者，除自命清高，依辩无碍解，傲然居高处。

通过学习这部《中观庄严论》，具有常见、断见等所缘执著的邪见者，他们相续中的自私自利、自以为是的见解、邪见全部都会遣除。并且依靠四无碍解[①]中的辩才无碍，对于其他所有骄傲自满的鲁莽者全部可以远离，就像狮子处于群兽中一样，无有任何畏惧，在任何佛教徒和外道徒中都可以傲然居于高处。

深法真实性，宣说大能仁，声誉传诸方，广弘一切处。

对于如此甚深佛法的真实性，能如理如实宣说的就是佛陀。大能仁佛陀的名声与荣誉传遍十方，战胜所有十方。

也就是说，《中观庄严论》如果学习得很好，可以将释迦牟尼佛的教法传扬到世界各地，无论遇到任何辩论都可以克胜一切他方。

"广弘一切处"，德格版本中有战胜、克胜的意思，在《中观庄严论自释》中说，将佛陀的教法广泛传播于十方，并没有

---

① 四无碍解：法无碍解、义无碍解、词无碍解、辩无碍解。



战胜的意思。从藏文来讲，两方面都可以解释。

自己对正道获得诚信后以摄受具缘者，以折服反方的辩才力胜诸方，弘扬佛法。

对于中观道、大圆满道，首先一定要依止善知识，在自相续中生起永远不退转的信心，自己具足一定把握时，可以摄受有缘的弟子。这时，任何外道或者具邪见者来辩驳，都可以折服对方。

作为佛教徒来讲，自相续中首先必须具足一定的见解，与此同时，应该稍微有一点修证。如果任何见解和修证都没有，那与老太太无有任何差别，又怎么去弘扬佛法呢？根本没有办法。

所以，大家对五部大论如果有所了解，到哪一个佛教团体中都不会害怕，他们无论用哪一种理论和推论方式来辩论，你都可以战胜对方。而且，自相续中真正的见解可以向有缘者传播，让释迦牟尼佛的教法在各个地方弘扬开来。每一个人都可以具足这种能力。

（三）如何获得大菩提：驾驭着大乘道轨圆满的坐骑，便可抵达菩提果位。

怎样轻而易举获得菩提呢？必须驾驭大乘道轨的妙车，才能真正抵达大乘的圆满菩提果位。

也就是说，于三宝获得解信，通达无自性，

首先，就像《前行》所讲的那样，对三宝生起不退转的信心；其次，需要对中观所讲的人无我和法无我之自性无碍通达。

从而断除畏惧三有、喜乐寂灭之心；

这时，对三界轮回的畏惧，也即执著有的边也可以断除；



阿罗汉追求寂灭果位的心也可以断除。这就是所谓的智慧，既不堕有的边，也不堕寂灭的边。

以如幻的悲心与等同虚空的珍宝菩提心作为因，

虚空界中有众生界，众生界有烦恼界，我们的悲心应该遍于虚空界、遍于所有众生，这样的悲心再加上利益众生获得佛果的菩提心，正如《入中论》中所讲：大悲心、菩提心以及无二慧，就是佛子的因、成就的因。

孜孜不倦修行无垢二资粮道；

在无二慧、菩提心和大悲心这三种因的前提下，孜孜不倦地修持无垢的智慧资粮和福德资粮。

最终成为圆满自他二利的法自在如来，

成就圆满正等觉佛果的途径即是如此。所谓的如来果不可能在无缘无故中获得，必须依靠上述途径才能获得。

这是无欺的因果规律。

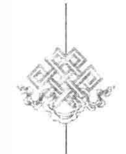
在修行的过程中，依靠智慧、悲心等菩提之因不断地修持，五道十地逐渐圆满，最后，获得自他二利的法身、色身双运的果位，这就是成佛的自然规律。

如此究竟果位，也是以修、思、闻慧次第相连为因果的。

一般我们平时经常说闻、思、修行，个别道友不要认为：是不是说错了，应该“闻”在前面，这里怎么会是“修”在前面呢？是不是麦彭仁波切不懂闻思修行啊？很多人不懂的时候，经常按照自己的分别念随随便便去改一些圣者的语言。

此处从自相续中生起的次第来讲，修、思、闻三者具有一定的因果关系。也就是说，所谓的佛果是依靠修行而获得的，修行则需要依靠思维获得，所谓的思维必须依靠听闻来获得。

反过来说，若从听闻开始又该如何理解呢？



听闻时也必须要依靠这样无垢正理的途径获得定解，准确无误加以抉择。因此，闻受如是论典，思维所闻之义，再进一步串修通过深思熟虑所得定解的意义，逐渐对深道生起法忍，

在善知识面前听闻的时候，必须对可靠的论典依无误的正理进行抉择。随后，对所听闻的意义进行思维，并不断在自相续中如理修行，使相续中获得的定解的意义得以成熟。这时，原本无法忍耐之处可以安忍，也就是获得了法忍。

正像《月灯经》中论述三安忍时所讲的那样。

大乘论典说：获得忍位不堕恶趣，即是加行忍位；对此不断修持，最后获得见道时生起法忍、法智，对三界轮回真实了知、证悟，就叫做见道的忍位；再继续修持时，八地菩萨会获得不退转的法忍。《月灯经》中已经明显讲到了三大忍，这三种安忍是在自相续中逐渐生起来的。

或者，对三种安忍也可以解释为：对空性安忍、对怨敌安忍、对苦行安忍。此处最根本的就是对空性安忍，这一点必须依靠闻思修行才能在自相续中获得。

对于以上所有的必要，本论直接、间接加以明示的情节在解释正文时将会了知。

上面所讲的必要，在本论正文中，以直接和间接的方式会详细宣说。

关于如此著论五本，有的论著中直接完整说明，有的论典中并未全面宣说，各不相同。但此论中，关于作者在跋文中已指明，“为谁而著”通过受持深广教义的法器已间接说明了，因为本颂中有“乘二理妙车……”。其余三本是正论的直接意义。

本论是依照那烂陀寺班智达传法的方式，以造论五本进行



宣说的。对于造论五本，有些论典中是直接宣说的，也有些论典中并未直接宣说。

在本论当中，造论五本中的第一个，有关作者静命论师，在论文中已经作了清晰介绍。第二个为谁而作的相关道理，在颂词中虽然并不明显，但是应该了知，本论正是为那些对深广教义具有真实定解的人而作的，如本论颂词中说："乘二理妙车，紧握理辔索，彼等名符实，大乘之行者。"其余三本——属何范畴、有何必要以及全论内容，从本论颂词中随处均可找到。

如是通过五本之方式深入浅出地阐述了总义、辩论、必要等诸多内容。依靠以上文字也可对本论的绝妙之处略知一二。

依靠上述言简意赅的道理，应该清楚：麦彭仁波切在总义中已经讲到了本论的绝妙之处。

对于本论，以上通过造论五本的方式已经介绍完毕。

时恶境劣然我等，于大祖师无垢轨，

未染倾向自宗过，明说微妙最深要。

在麦彭仁波切出世的时代，五浊烦恼十分猖狂。从环境来讲，娑婆世界原本十分恶劣，而麦彭仁波切当时所住的石渠县，气候、生活条件等更是非常艰苦。然而，麦彭仁波切说：对于大祖师静命论师的无垢教轨，我未将其染上偏于自宗等任何过患，而是非常明确、如理如实地解释了《中观庄严论》极其细微的甚深要点。

此处首先讲到这部《中观庄严论释》如何造的问题。

今士寡闻智慧浅，偏堕嫉妒慢心高，

是故实难成利他，为自心修善说著。

现在的时代中，孤陋寡闻的人非常多，这些人，即生中依



止善知识广闻博学的智慧根本不具足，而且前世俱生的智慧也极其浅薄，相续中的嫉妒心和傲慢心相当高。就像前面所讲的那样，有些可怜的人经常说："你们是学密宗的，不能到我们寺院里来。"他们的俱生智慧非常浅薄，嫉妒心、傲慢心却相当高，这些众生是非常可怜的。

因此，麦彭仁波切非常谦虚地说：正因为如此，想要成办利益他众的事情也非常困难。有些人可能会想：现在让我去讲《中观庄严论》的话，我也可以讲得非常好。但是这样殊胜的论典，到底有没有人听呢？这是一个大的问题。因为现在的很多人嫉妒心和傲慢心非常高，我又是学藏密的。不要说让我讲经说法，可能让我歇一晚上都有点儿困难……很多人都有这方面的担心，麦彭仁波切也非常担心，所以说："是故实难成利他。"这也是他老人家非常谦虚的一种语言。

此处讲到了造论目的。现在的众生偏堕心特别高，因此不一定能够真正利益众生，就像寂天论师在《入菩萨行论》中所说："是故未敢言利他，为修自心撰此论。"即使不能利益众生，但是为了自己在生生世世中不离开高僧大德们的善说，自己的心能够串习此深妙的金刚语，麦彭仁波切说：正是为了这个目的，才撰著了这部《中观庄严论释》。

在座的道友也可以两方面想：如果有利益众生的机会，我一定要把此善说的意义传给无量众生；如果实在不具足这种因缘，我也应该为了自心串习此善说而听闻。因此，听者可以用这种想法来听，讲者也可以用这种想法来讲，译者也可以用这种目的来译。

金粪等同圣者前，供四洲富有何用？

受持彼心铭刻法，必定满足其意愿。



就像《百业经》中说：获得阿罗汉果位时，黄金与牛粪都是一模一样的。在圣者的境界中，钱财、珍宝等与牛粪无有任何差别，四大部洲的金银财宝全部供养在他们面前，又有什么用处呢？

一般来说，获得第一地菩萨以上时，自心已经完全获得了自在，这时，他需要什么都可以自然幻化，即使将整个大地全部变成金子也没有任何问题。

有些人说："我拿了这么大一块黄金供养，上师和诸佛菩萨们一定非常高兴吧！"这也不一定，因为他们心里最执著的并不是这些金银财宝。诸佛菩萨和上师们心里最执著的是什么呢？就是在众生相续中真正的"铭刻法"。

以前上师如意宝经常引用这个教证说：自己的上师住世也好、圆寂也好，用世间的财富对他做任何事情，上师和诸佛菩萨不一定欢喜。但如果以闻思修行来受持高僧大德们的教言，上师和诸佛菩萨们必定会非常欢喜，以此必定会圆满他的所有意愿。

所以，我们的上师如意宝圆寂以后，即使天天化缘给他修金塔，上师不一定特别欢喜。但是在座的人，如果安住在学院中好好地闻思修行，上师无论住在哪个刹土中都会非常欢喜。因为上师如意宝对学院的四众弟子特别地关心、特别地惦记，我们只要住在学院当中，认真地讲经说法、闻思修行，法王直接、间接肯定会加持我们的。

从明天开始，大家也应该发心法供养。法王如意宝在每次考试前都会引用这个教证，并且说：以麦彭仁波切为主的所有高僧大德和诸佛菩萨，在法界中一直以慈悲的眼观照我们，在他们面前作法供养的功德不可计量。我想：我们明天开始考



试，现在讲到这里的话，从分别念的角度来说，的确是非常好的缘起。因此，大家一定要真正受持佛法，以此来供养上师如意宝和所有的诸佛菩萨。

雪域一目彼怙主，暂时虽示圆寂相，

大悲明眸永关注，苦难重重之苍生。

在藏地雪域，如同唯一的眼目般的静命论师，为了使具常见者通达无常之本义，暂时示现了圆寂。但是，他的大悲观照一刹那也不会离开我们。

在座的道友也应该观想：金刚上师法王如意宝虽然已经离开了我们，在执著常有的人面前示现了圆寂，但他老人家的智慧慈悲之眼，一刹那也未离开我们，始终慈悲观照着我们。

胜妙刹土寂静眼，如莲瓣饰笑盈盈，

现量照见何者前，供此善说音令喜。

静命论师不论住在哪一个刹土中，都会以如庄严莲花般的寂静之眼时刻观照这些五浊众生。因此，我们应该在他的化身面前供养殊胜的善说妙音，令他获得欢喜。

其实，背考、讲考等全部都是一种善说的妙音，从明天以后，大家应该尽心尽力地以此善说的供品，供养在法王如意宝为主的十方诸佛菩萨面前，使他们获得欢喜。通过他们的加持，让自己生生世世的修法获得成功，对众生具有无边无际的利益。



第二　所说论义

Chapter 33

甲二（所说论义）分二：一、真实分析所说论义；二、如是分析之必要。

乙一、（讲述开显二谛真如之此中观庄严论真实分析所说论义）分四：一、名义；二、译礼；三、论义；四、尾义。

丙一、名义：

也就是《中观庄严论》的论名。

梵语：玛叠玛嘎阿朗嘎绕嘎热嘎

藏语：哦莫坚戒策累哦雪巴

汉语：中观庄严颂

麦彭仁波切的《中观庄严论释》中，梵语和藏语作了对应，而汉语没有对应起来，但在括号里已经说明了。“玛叠玛嘎为哦莫”，此义为中观；“阿朗嘎绕为坚”，汉义是庄严；“嘎绕嘎义为策色嘉巴或策累哦雪巴”，也就是字数相等的偈或者颂。

所谓中观的含义，总的来讲是不住任一边——有、无、是、非等任何边都不住。既然任何边都不住，是不是有一个中的安住呢？中的安住更不可能有。如果是一个没有边界的地



方，它的中央哪里会有呢？不可能有。因为边和中互相观待而安立，如果边不存在，所谓的中也就根本不可能存在，这就是所谓的中道义。

如果对中观的意义进行分析，则有所诠义中观与能诠句中观，也就是指真实般若与文字般若两种。其中，我们需要了达的真正中观——所诠义中观，又可分为基中观、道中观、果中观三种。众生必须通达的胜义谛和世俗谛无可分割的本体，就是所谓的基中观；通达上述基中观后继续修持，或者为了通达基中观而继续修持智慧、福德不相脱离之道，就是道中观；最终获得色身、法身无别双运之果，既不堕于色身也不堕于法身，也即获得不堕二边的色身法身双运之果，即是果中观。

学习中观、通达中观的目的是什么呢？就是依靠基中观、道中观，最后现前果中观，这就是我们的真正所求。

对于所谓中观的含义，如果想要广讲的话，的确可以讲很长时间，但法王如意宝以前在课堂上也批评过：有些人为了炫耀自己的智慧，根本不考虑听者的根基和意乐，采用很多的教证，一直像念传承一样念下去，下面的很多人根本记不住。这样还不如传一些与大多数人根基相合的法……在座的大多数人也是如此，如果讲得太广可能根本听不懂，一直在“坐飞机”。因此我们在这里基本上以字面解释为主，这样大家应该可以接受。

释迦牟尼佛第二转法轮的子般若、母般若的17种《般若经》，以及释迦牟尼佛第三转法轮中的《涅槃经》等，均属于能诠句中观，或者叫做经典般若。另外，对《般若经》的密意进行解释的《中观根本慧论》、《六十正理论》、《七十空性论》



等中观六论或中观五论[①]，以及其他各种中观书籍均称为文字般若，属于论般若的范畴。

因此，文字般若可分为经般若和论般若，真实般若则可分为基般若、道般若和果般若。当然，对于哪些是真正的般若、哪些不是真正的般若有很多辩论，以前讲《中观根本慧论》时曾给大家提过一点，这里不作广说。

“庄严”的意思是指美化或显扬。比如一个人长得非常俊秀美丽，并且依靠各种珍宝装饰得极为庄严，这时应该通过镜子使之映现出来。同样，所诠义中观相当于非常俊美之人的身体，能诠的文字中观则如同作为装点的珠宝饰品，而此《中观庄严论》就如同清澈的明镜一样，可以将所诠义的俊美身体以及作为装点的能诠句中观完全开显。

这部《中观庄严论》实际是包括自续派、应成派在内所有中观的庄严。或者说，是基中观、道中观、果中观所有中观的庄严。有关“庄严”的问题，前面总义当中已经讲过，这里也就不再多说。

如果有人想：这部《中观庄严论》怎么会成为中观应成派的庄严呢？因为庄严有开显之义，既然如此，就像《入中论》和《显句论》对中观应成派的密意和观点进行开显和弘扬一样，本论如果成为中观应成派的庄严，也就应该成为中观应成派的论典；如果不成为中观应成派的庄严，那么，由于不属于所有中观最究竟观点之中观应成派的庄严，也就很难成立“整

① 《中观根本慧论》、《回诤论》、《七十空性论》、《六十正理论》、《精研论》、《名言成立论》，这是宁玛派所承许的中观六论。按格鲁派的观点，不承许《名言成立论》而许《中观宝鬘论》为第六论。按萨迦派果仁巴大师的观点，《名言成立论》、《中观宝鬘论》皆非中观所摄论著，因此只承许中观五论。



个中观之庄严”这种说法了。

对方提出了这样的问题，下面麦彭仁波切站在自宗观点对对方进行回答。

应该说，《中观庄严论》不仅是自续派的庄严，也应该是应成派的庄严。那《中观庄严论》会不会成为中观应成派的论典呢?

不会有这种过失。因为这部论典着重对胜义谛和世俗谛分开、以后得为主的观点作了宣说，而对中观应成派的观点只是简略提及。另外，由于本论在抉择后得时分别宣讲了二谛各自的实相，如此一来，所谓二谛双运、远离承认的中观也很容易建立。因此，以简略宣说真实胜义而广泛宣讲相似胜义的方式，可以成为中观应成派的庄严，但也不会成为中观应成派的论典。这一点务必需要了知。

有关中观自续派、中观应成派，或者后得和入定之间的差别，总义当中已经宣说完毕，此处概不繁述。

对于自续派和应成派的差别，以及本论如何成为应成派和自续派的庄严等内容，麦彭仁波切说：虽然我觉得有许多需要进一步分析的问题，但对具有智慧的人来讲，只要笼统地说明要义就已经足够了。因此，麦彭仁波切在解释颂词时虽然作了解说，但并未进行广泛分析。

对于中观应成派和中观自续派，前面已经一而再再而三地反复强调过：中观应成派着重抉择二谛一味一体的入定阶段。因为圣者入根本慧定时，一切的眼耳鼻舌身等全部无有，全部是远离一切戏论、一味平等的法界，这就是中观应成派所化众生所证悟的境界。因此，这一宗派在抉择见解时，最开始就破除一切边。而中观自续派所抉择的，则是胜义谛和世俗谛分开



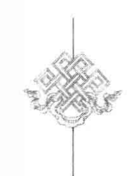
的后得阶段。

有关这一点，在《定解宝灯论》以及麦彭仁波切的其他中观论著中都已经讲过：中观应成派和自续派最主要的差别，就在于二谛是否分开抉择。这一点非常关键。如果通达这一要点，对于自己的中观见解到底属于自续派还是应成派这一问题进行分析时，也就会十分方便。

正如前文所说，中观应成派对于入定阶段一切法都不存在进行了抉择；中观自续派则对出定位作了抉择，也即六根前所显现的一切万法，在名言中无欺存在，但以胜义量观察时一切都不存在。所以，二者之间存在很大的差别。

在学习《金刚经》等经论时，个别导师、道友的智慧完全不相同，有些人以自续派的观点进行解释，有些人则以应成派的观点进行解释。很多大德在显现上，也各自作出了不同的解释方法，但从究竟角度来讲，他们都已经通达了佛陀的密意。可是现在的个别后学者根本没有通达真正文字中观的含义，思维也是非常奇怪：我在这边讲中观不承认任何边，他反而认为中观是有边的；然后我说“中观是离戏的”，他却认为中观是有戏的。这类人始终沉溺在分别念的网罟当中拔不出来，非常可怜。

希望大家一定要将自己的思想摆正。思想没有摆正的话，你也许认为自己想的也对、说的也对，可实际上，你的思想已经完全被一种邪分别控制住了。应该经常看一看：自己的分别思维是不是沿着堪布、堪姆们所讲的轨道在前进？自己的思想与有关经典、论典所讲的教义是否相符？否则，每天深陷于“我的境界”、“我的分别念”当中没有任何意义。所以，大家的思维一定要趋入到佛经的轨道上来，这一点非常重要。



与中观究竟的入定智慧相切合，这就是中观应成派的观点；与后得二谛理的实相相切合的观点，就是中观自续派的宗义。在宗派当中出现了上述两种，同样，为了不同众生的根基，佛在《华严经》、《楞伽经》等经典中宣讲了远离一切思维的真实胜义；在有些经中则宣说了"无色、无识"等无遮单空的相似胜义。

阿阇黎龙猛菩萨依靠释迦牟尼佛的经典来建立宗派，并且在《中观六论》中着重抉择了从色法到一切智智之间一切法根本不存在的教义。

首先依靠佛的智慧进行抉择，这一点对修行人来讲的确非常重要。大家在闻思或者念诵经典时，自己的心一定要符合佛陀的经典教义，如果与佛陀的思想不符，即使有成千上万的人与你持相同观点也没有任何意义。就像现在的法轮功等邪知邪见，他们的思想表面看来似乎很吸引人，但实际上没有任何意义。因此，龙猛菩萨也是首先依靠经典进行抉择，建立了远离一切戏论的道理。月称论师则在《入中论》中说[①]：空性的意义非常深奥，需要依靠龙猛菩萨的智慧进行抉择。我们作为后学者一定要追随圣者菩萨的足迹而行持。

应成派、自续派的诸位阿阇黎，也是分别由着重强调入定与后得中观而取名的，并非自续派论师没有如实诠解经论的含义。我们不要认为：自续派的论师根本不是真正的中观论师，只有月称论师才是真正的中观论师，因为自续派的论师们根本没有解释出佛陀真正的密意。不能这样想。佛陀的密意根据不

---

① 《入中论》云：如彼通达甚深法，依于经教及正理，如是龙猛诸论中，随所安立今当说。



同众生的根基而有两种教义，中观自续派和中观应成派的论师则分别对这两方面教义作了解释。

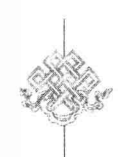
麦彭仁波切的金刚语有很多甚深的意义，我们这些凡夫人可能在很长时间当中苦思冥想也根本说不出来半句，大家对麦彭仁波切所说的上述道理一定要认真思维并如实通达。

如果未按照中观自续派的观点，一开始没有将胜义谛和世俗谛分开而承许胜义中一切法不存在、世俗中一切法以自相存在，也就会由于无因而难以获得中观应成派所抉择以入定为主的境界。对个别众生来讲，由于对远离四边八戏的观点无法一开始就接受，所以，应像本论所讲的那样，首先抉择单空观点从而破除实执，这一点是非常重要的。

《入中论》中说："名言真谛为方便，胜义谛由方便生。"名言谛是产生胜义谛的一种方便法，依靠这种方便法才能产生胜义谛。对这个颂词可以有两种解释方法：一种解释方法是，中观自续派的单空是趋入真实胜义的一种方便，如果不具足单空这一名言谛的方便法，就不可能了知真实胜义；或者，按照中观自续派的观点来解释，现在见闻觉知的名言非常重要，如果这种方便不存在，也就不可能证悟胜义的单空。

《中论》中也有类似教证："若不依俗谛，不得第一义。"与上一教证相同，以中观自续派观点来解释：不依靠现在所见所闻的自相法，就不可能证悟胜义谛的单空。或者，按照中观应成派的观点：如果不了知单空世俗谛，也就无法了知远离一切戏论的真实胜义谛。此处，麦彭仁波切按照后一种观点作了解释。

这里的名言，并不是与相似胜义所对立的世俗名言法——现在见闻觉知自相的柱子、瓶子等。那么，此处的世俗谛是指



什么呢？应该是真实胜义所对立的世俗，也就是所谓的单空。它是指心名用之语言、分别的行境——二谛分开的这一显现。

对于“心、名、用”三者，因明当中会着重解释，也即依靠分别心来了知柱子，叫做心；以分别心了知后，在语言上可以称其为柱子，就叫做名；将柱子涂成红色或者依靠它支撑房梁等，即是用。名言中的任何操作必须依靠心名用三者，因为分别念没有对某物进行认知，也就根本无法对其取名；即使心已经认知并取了相应的名称，但未加以使用也起不到很大的意义。所以，因明观点认为：所谓的名言，全部依靠心名用三者进行操作。

因此，大家应该明白，所谓的相似胜义谛——单空其实属于名言谛的范畴，而通达单空并不是通达了真实的胜义谛。



Chapter 34

开显二谛真如之中观庄严论真实分析所说论义，其中正在讲述第一个问题——名义，也就是《中观庄严论》的论名。《中观庄严论》如何成为中观应成派和中观自续派的庄严？

前面已经讲了，中观有相似中观和真实中观，也叫做相似胜义谛和真实胜义谛。相似胜义谛是不可缺少的，如果没有依靠它，就不可能通达真实胜义谛。有关这一点，前文引用月称论师《入中论》和龙猛菩萨《中观根本慧论》的教言作了宣说。在龙猛菩萨《中论》的第十八品和月称论师的《显句论》中，都已经再三强调：所谓的单空属于名言范畴，应该是相似胜义。

所以，自续派暂时承认的单空仅属于名言范畴，并不是真正的胜义谛。凡属名言范畴的法，都是分别念的行境，而并非真正入根本慧定的智慧行境。因为真正入根本慧定的行境是中观应成派直接抉择的见解，或者说是中观自续派最后所抉择的见解，也即远离一切分别、各别自证智慧的行境，这一点大家应该清楚。

前面已经说了，只有依靠二谛分开的阶梯，才能通达二谛不分开的真实胜义谛。当然，这也是针对中观自续派所化众生的根基来讲的，如果是中观应成派的所化众生，也不一定依靠方便与方便生。也就是说，从顿悟者的角度来讲，不需要依靠单空，也不需要依靠名言世俗谛，直接如大圆满见解中所讲



的：只要弟子的信心具足，上师的智慧和加持也具足，当下就可以开悟。禅宗也有很多类似的公案。这种人不需要很长时间地抉择单空，但对大多数众生来讲，只有依靠名言谛才能证悟真正的胜义谛。

本论此处所抉择的真实胜义，是远离一切名言、不住任何边的双运中观，这在荣索班智达、全知无垢光尊者有关密宗和显宗的教言中经常会遇到。不住一切边、大双运的中观，是超离一切戏论的行境，可以称之为法性，也可以称之为真实胜义，它有很多很多不同的名称。

在这里，麦彭仁波切给诸位后学者讲了非常殊胜的教言。虽然远离一切戏论的境界称为真实胜义，可是，现在的很多人，在不同环境中所修学的法义和成长方式有点不同。尤其藏地的个别论师，虽然说自己是中观应成派，但他们所宣讲的明显是中观自续派的观点。这种人，无论在什么场合当中，只要遇到胜义谛，就马上执著为单空。这样的单空，有时候看起来也是比较可怕的，《定解宝灯论》中讲到这种人的观点时说：他们不仅在讲显宗时执著单空是最高的境界，而且讲密宗时也认为，密宗只是生起次第和圆满次第的方便法超胜显宗，真正的见解与显宗中观应成派的单空[①]无有差别。就这样将所有密宗的续部引入到一种单空的境界中去，导致在解释经典和论典时，自己也是非常的迷茫困惑。

一般来说，藏地的有些论师特别喜欢加鉴别——胜义中不成立、世俗中如何如何。印度的一些高僧大德和论师们在论典中根本不加任何鉴别，解释中观应成派观点时，一说到胜义

---

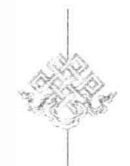
① 对方认为中观应成派的究竟观点为单空。



谛，就是远离一切戏论的意思；解释中观自续派观点时，提到胜义谛就是指单空。但是，我们当中的有些论师没有将经论宣讲的教义结合起来受持，而是一听到胜义谛就理解为单空。汉传佛教也是这样，个别论师根本不知道远离一切戏论的大空性，只要讲到空性，就是“我不存在”、“柱子不存在”、“瓶子不存在”，他们认为这就是所谓的空性、这就是般若波罗蜜多的究竟意趣。

这种现象，一方面可能是上一代祖师传下来的；另一方面，《中观根本慧论》所抉择的远离四边八戏的真正大空性或者现空双运的境界，的确有很多人非常难以理解。所以，麦彭仁波切说：“务必要分清不同的场合。”如果解释《阿含经》或《俱舍论》时，也将其中的胜义谛解释为远离四边八戏，并且引用《入中论》的教证进行说明；然后解释《中观根本慧论》时，引用《俱舍论》和《释量论》的教证，认为胜义谛就是细微的刹那。这样的话非常不合理。不仅在本论当中，麦彭仁波切在三大辩论书中再三强调：修行过程中千万不要执著单空，一味地耽著单空是无可救药的一种见解。这个世界上的很多人的智力并不相同，佛陀和高僧大德们针对不同众生安排了各种不同的教材，因此，大家切莫一概而论，分清不同的场合而分析极为重要。

所谓的胜义，就像《定解宝灯论》所讲的：真实胜义就是抉择入根本慧定的大中观；相似胜义一般是分别念的行境。有时也称为因中观或者果中观。也叫做大胜义、小胜义，前者实际就是远离八边或四边的胜义谛，后者则是指所谓的无遮单空。另外，还有法界、真如、中观，或者大中观、小中观，真实法界、假立法界等非常多的名称。



这与阿罗汉和涅槃相类似。比如阿罗汉也有很多差别，在小乘当中，声闻也叫做阿罗汉，缘觉也称为阿罗汉，大乘当中的佛陀也叫做阿罗汉。所谓的阿罗汉，就是远离一切过患、获得一切功德的一种称呼。再比如所谓的涅槃，有时指获得佛果；有时将上师圆寂说为涅槃；小乘行者入于寂灭定也称为涅槃；而说轮回和涅槃所摄之法时，其实就是指轮回和超离轮回所摄的一切法。

但是，未作过系统闻思的人遇到一个名词时经常会非常困惑，并且误解它的真正含义，这是非常大的缺点。

同样，说无生的时候，有时是指远离四边八戏的境界，有时则是指根本没有产生；空性也是如此，有时所谓的空性是指单空，有时所谓的空性就是大空性，对于诸如此类的名称一定要分析清楚。

麦彭仁波切在《中观庄严论释》中着重强调：远离一切名言、远离一切承认的大胜义，就是中观应成派唯一不共的观点。虽然如此，也并不代表中观自续派从来都不宣说远离一切戏论的境界，实际上，静命论师在《中观庄严论》中已经对远离戏论的境界作了抉择。

那么，静命论师是如何抉择的呢？《中观庄严论自释》中说："无生等虽已归属在真世俗谛中……"本来无生与空性是同一个意思，但在抉择最究竟见解时，所谓的无生也属于世俗的范畴。

一般在印度的讲义当中，前面会有一段解释颂词的长行文，叫做前释；引用完颂词后也有解释的长行文，称为后释。印度的这种解释方法跟我们的解释方法有点不同，藏文当中，基本上都是把颂词引用完了以后解释，也就是只有后释没有



前释。

那么，对于“生等无有故，无生等亦无……”这一颂词，前释中说：为什么不直接说胜义呢？因为真正的胜义谛已经断除了有实无实、生无生、空不空等一切戏论。从这里可以看出：静命论师的究竟见解实际与中观应成派无有差别，对于生和无生、有实和无实、空和不空一概都是不承认的，因此，他最究竟的观点并不是一种单空的境界。

那为什么将无生等也称为胜义谛呢？这是有原因的。比如中观可以分为真实中观和文字中观，其中文字中观实际是相似中观，因为文字并不是远离一切戏论的境界，但依靠这样的文字或论典，可以通达果中观，也即真实中观。以果称呼因，因而称之为中观。同样的道理，此处所说的无生等虽然并非真实胜义谛，而是一种单空，但是依靠这样的单空，可以了达远离一切戏论的境界，所以称之为胜义。

由此可以了知，无生等也是世俗谛，远离一切戏论的境界才是真正的胜义谛。此处已经明白宣说了《中观庄严论》成为整个中观应成派和中观自续派之庄严的道理。

有些人会产生这样的想法：对于龙树菩萨的意趣，应成派与自续派各方阿阇黎解释的方式迥然不同；我们讲《中观根本慧论》时也介绍过：清辨论师、佛护论师、月称论师等对中观的解释方法完全不同，那么，有没有必要将二者结合起来进行宣讲呢？

麦彭仁波切对此回答说：对于愚者来说，他们认为中观应成派和中观自续派的观点，或者大乘和小乘的观点，完全像火和水一样互不相干，始终处于矛盾的状态当中，但对真正的智者而言，将二者结合起来讲解非常有必要。虽然暂时的抉择方



法有所不同，但在究竟意趣上无有任何矛盾，作为后学者应该通达这一要点。

比如藏传佛教各教各派的观点虽然有所不同，但究竟意趣并不矛盾，了知这一关要在修行过程中非常重要。正如麦彭仁波切所说：了知各教派互不相违，修行时则应以自宗为主。因此说，一方面对自宗传承上师和教法有一定的执著非常有必要；另一方面，也千万不要排斥其他的教派和上师，因为一切佛教宗派在究竟观点上无有任何相违。

此外，《中观庄严颂》是指组合成偈文、非为散文的含义。所谓的颂词，全部是字数相等的词句，汉文一般用五个字，藏文应该是七个字。

丙二、译礼：

大译师智慧军在将《中观庄严论》从梵语译成藏语时，首先对文殊菩萨作了恭敬顶礼。国王赤热巴巾规定：在翻译经论时，凡是属于经藏的，前面需要加"顶礼诸佛菩萨"，因为只有依靠诸佛菩萨的加持才能开显经的含义；凡是属于律藏的，前面则要加"顶礼一切智智佛陀"，因为有关戒律方面细微的取舍，必须依靠佛陀的智慧才能抉择；凡是属于论藏方面的，前面一定要加上"顶礼文殊菩萨"，只有依靠文殊菩萨的智慧，才能通达对法当中细微的分类、法相、释词等。因此，译者根据国王的规定，在前面首先作了这样的译礼句。

那么，所谓的"文殊童子"究竟是什么意思呢？由于心与法界无有差别、无有任何戏论之执著，因此称为"文"。一般在讲到文武坛城时，所谓的"文"也就是寂静的意思。而从乃至虚空际恒常利益众生的角度来讲，则是圆满二利的"殊"。



这样的“文殊”，在有些经典中说是十地菩萨，有些经典中说其早已成佛等等，有各种各样的记载。一切如来无分别智慧的本体，在众生面前一般显现为十地菩萨，以16岁孩童的形象度化众生，因此称之为“童子”。

当然，所谓的文殊菩萨也不一定在所有众生面前都显现为16岁孩童，也有各种各样的形象，续部中说：根据不同的信心，有时现老年相，有时现中年相。但一般来讲，从无有一切损恼、远离一切衰老这一角度，称之为童子相。

此处的顶礼，上等者以自己的心与文殊菩萨无二无别的方式来顶礼；中等者通过心中观想文殊菩萨，也即修行的方式作顶礼；下等者则依靠身语意来作顶礼，也即以非常恭敬之心和身体顶礼膜拜。

丙三（论义）分二：一、抉择所知二谛之义。

这是本论的主要内容，也即按照中观自续派的观点抉择胜义谛和世俗谛，最后简略宣讲了应成派的观点。

二、以赞如是二谛之理而摄义。

最后赞叹中观自续派这一观点，讲到暂时分开抉择胜义谛和世俗谛是非常有必要的。

丁一（抉择所知二谛之义）分三：一、认清二谛之理；二、遣除于此之争论；三、如是通达之功德。

戊一（认清二谛之理）分二：一、宣说胜义中万法不存在；二、宣说世俗中有实法存在。

首先讲胜义中一切法不存在，也就是抉择万法为空性。众生从无始以来在轮回中不断地漂泊，原因是什么呢？就是将本



来不存在的我执著为存在。因此，首先一定要依靠中观自续派的推理将其抉择为不存在，使众生了知胜义中万法不存在、世俗中万法存在的道理。

己一（宣说胜义中万法不存在）分二：一、立根本因；二、建其理。

因是推理的意思，首先通过推理的方式建立自己的宗派，然后对于这种立宗的合理性进行论证。

庚一（立根本因）分二：一、真实立根本因；二、旁述。

辛一、真实立根本因：

本论的最开头既没有顶礼句也没有立誓句，而是首先将整部论的意义通过胜义中不存在进行了抉择。这里虽然只是一个颂词，却已经依靠因明中的自续因建立了自宗观点。

自他所说法，此等真实中，

离一及多故，无性如影像。

此处加上鉴别：在真实义当中，自宗和他宗所说的一切万法都不存在，远离一和多的缘故，如同影像一般。颂词中将“无性”放在后面宣说，这是陈那论师的一种推理方式。

这样的推理方式非常简单，但是依靠这种推理方式，可以将我们相续中所有的实有执著全部推翻。

“自他所说法”，包括自宗内道佛教、他宗外道所说成实的一切有实法。此处当然不包括中观应成派所承认的法，以及中观自续派自己所承认的无实之法，除此之外，所有的唯识宗、小乘宗等，以及外道所承认的实有法全部包含其中。

自宗和他宗所承认的一切法，比如小乘认为微尘存在；从



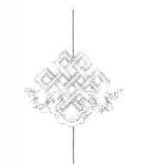
未学过宗派的人认为：牦牛、拖拉机、帽子等一切法都是实有的；外道则认为常有自在的我、遍入天、大自在天等是存在的。对于诸如此类的实有法，运用非常细微的胜义理进行分析和观察时，任何一个法在真实义中都是无有自性的，不可能存在。

为什么无有自性呢？只要是存在的法，或者以“一”的方式存在，或者以“多”的方式存在，但真正观察就会发现：“一”的方式不能成立，“多”的方式也不能成立。就好像镜子中虽然显现影像，但真正对其观察时，镜子当中哪里有一个真正的色法和影像呢？根本没有。

同样，现在所见所闻的一切法，只不过是迷乱分别念的显现而已，真正依靠离一多因进行观察时根本不可能成立。这样的观点，并不是仅仅在口头上说一说，下面对同品、异品以及宗法如何建立等问题逐一观察就会了知：这种因明的推理方式的确非常尖锐。

当一个人了知柱子为无常时，可以通过“瓶子是无常的，所作故，如同柱子”这一推理，使其了知瓶子也是无常的。如果此人询问“为何无常”时，可以说：“因为它是所作性。”那么他问：“是所作的话，是不是无常呢？”“是所作就必定是无常的，就像柱子一样。”因为他承认柱子是无常的，由此也可以推知瓶子是无常的。

由于外道和内道任何宗派都会承认影像是根本不可能存在的，因此，我们可以通过双方共同承认的比喻说明一切万法无有自性这一道理。反过来说，正如《智慧品》中所说的那样：外道和内道的任何一者，根本举不出一个显现而成实的比喻，所以，影像的比喻可以成立。有关如何成立的道理，下文还会



继续分析。

那么，自宗所说的是哪些法、他宗所说的又是哪些法呢？下面对此作了一个简单的解释。

对于小乘《俱舍论》所承认的蕴、界、处等一切有为无为的实有法，以及他宗所承认的主物、自在天等，全部作为此处的有法进行抉择。这样的有法如果存在，必然是一体或者多体，然而，是“一”的话就不是“多”，是“多”的话就不是“一”，此二者互绝相违。这种远离一体多体的推理是一种能遍不可得因。

什么叫做能遍不可得呢？《量理宝藏论·自利比量》中专门讲到这方面的问题，因可以分为自性因、果因、不可得因等等。所谓的能遍不可得因，能遍的总法不存在的话，它的所遍别法也就根本不可能存在[①]。比如说屋子里面没有人，那么扎西这个人肯定不存在，能遍是“人”，“扎西”是所遍的部分。

所以这里说，“一”和“多”不存在的缘故，那么，由于外道、内道中根本找不出一种不包括在一和多当中的法，大家便可了知，一切万法全部是空性的。为什么呢？一种法如果存在，必定以“一”和“多”的方式存在，但是，不管是外道所承认的法，还是内道所承认的法，以能遍不可得因——离一与多可以推翻一切法的存在。所有法都不存在的话，其中的瓶子又如何存在的呢？根本不可能存在。所有法都是空性的话，又能否找出一个不空的法呢？无论如何也是找不出来的。

---

① 《量理宝藏论》：无有缝隙的石板上不存在柏树，无树之故。



Chapter 35

前面所讲推理的意义非常深奥。自他所说的一切法，在胜义中无有自性，为什么没有自性呢？远离一体多体的缘故，犹如镜中影像。这种推理已经牵涉到因明各种各样的逻辑推理，又牵涉到中观自续派和中观应成派依靠离一多因抉择万法为空性的道理。

对于这一颂词，麦彭仁波切在旁述当中讲得比较广，对有法、立宗以及因等作了很详细的分析。因此，大家首先一定要将静命论师所建立的推理公式清楚掌握，否则，下面讲到有法、立宗、因、同品遍、异品遍等因明的很多法语时，大家可能会比较模糊，就像菟丝草一样什么都分析不清楚。

在这个推理当中，“自宗他宗所摄的一切万法”就是所谓的有法，因明当中称之为所诤事[①]；其中所说的“胜义中无自性”就是立宗，也就是说，我已经承认了这一观点，但对方还没有承认，最后依靠推理要使对方也承认这种观点；“远离一体多体的缘故”，依靠这种不得不承认的因，使对方承认；并且运用共同承认的比喻——“犹如影像”来论证这种推理。

希望你们每个人对有法、立宗、因和比喻一定要分析清楚，而且，在其他推理上也应该推得出来，比如我们共同所见的红色柱子，这叫做所诤事或者有法；柱子是无常的，对于这

① 他宗和自宗共同争论的事物，就称为所诤事。



一点，对方并不承认，现在我引用一个他承认的因——所作的缘故，如果是所作的就必定是无常的；如此论证之后，使对方了知柱子是无常的，但为什么是无常呢？“所作的缘故，就像瓶子”，这样一来，敌论者不得不承认柱子就是无常的。

所以这里说，自他所摄的一切万法是无有自性的，为什么呢？因为无有“一”与“多”的本体。“一”和“多”没有的缘故，自他所说的任何法根本不可能存在。这是非常尖锐的一个问题。当然，对有智慧的人来讲，可以轻而易举懂得其中的意义，但对个别人来讲可能稍微吃力一点。希望大家在思维时，最好不要随着自己的分别念来理解，一定要切合本论的意义，不然，真正的意义放在一边，自己在其他地方胡思乱想，这不叫闻思修行。

辛二（旁述）分三：一、分析有法；二、分析真因；三、阐明喻理。

此处所说的有法，就是指“自他所说的一切万法”；真因也就是指“远离一体多体”；最后分析“犹如影像”这一比喻。所以，麦彭仁波切在此处分别对有法、因和比喻进行了分析。

壬一、分析有法：

有些人会怀有这样的疑问：这里遮破了自他宗派所说的一切有实法，又如何能妨害无始以来久经串习的俱生我执呢？

前文解释说：有法包括了自宗佛教徒，如有部宗、经部宗、唯识宗所承认的有实法，以及他宗所承认的常有自在的我、大自在天等，但众生无始以来在相续中长久串习的俱生我执似乎并未包含其中。这样一来，即使将自他宗派所说的一切法证悟为空性，仍然对自相续中的俱生我执无有丝毫妨害，那



我们学习《中观庄严论》还有什么利益呢？一点用处都没有。

有些人曾经作过这样的分析：小孩子刚刚降生时，紧紧握着双手，这就说明非常执著所谓的我，哭的时候也是“我啊、我啊、我啊……”；到死的时候，两只手已经放开了，但也只是这一辈子暂时放开了，下一辈子仍然存在强烈的我执。因此说，对俱生我执如果没有丝毫损害，即使内道、外道所说的所有实法都已经遮破了又有什么用呢？没有丝毫用处。

对此可以回答：外道所承认的常我、帝释天等，以及遍于一切的实有的能遍法；还有内道所承认的无为法——虚空、抉择灭、非抉择灭；一切粗大和细微的事物，以及小乘所承认的细微意识等，上述一切法作为所诤事，也就是本论所说的有法。

将上述有法作为此次辩论的焦点，所有常有和无常的法、内有情世界和外器世界，以及有境心识和外境无情法等，一切有为法和无为法全部可以包括其中。

通过上述离一多因的理证，最后可以了知上述自他所说的一切万法，全部都是空性的，如此一来，我们相续中的俱生法我执和俱生人我执一定会断除。所以，我们可以对对方说：“你没有必要害怕，上述自他宗派所说的一切法已经完全包括了俱生我执和俱生法执。”

那么，什么是俱生我执呢？从来到这个世界开始，我们就一直将五蕴的假合执著为“我”。这一点，不需要任何人教——牦牛、山羊、鸽子或者人类，每个众生都有一个“我”的概念，这就是所谓的俱生我执。

当然在俱生我执和遍计我执的问题上有很多辩论，但麦彭仁波切是如此承认的，无著菩萨在《瑜伽师地论》等有关教言



中也是如此宣说的，《释量论大疏》的作者——释迦智慧，以及无畏论师在《入中论讲义》中都是如此认定的。所以，印度和藏地的高僧大德们共同承许：俱生我执就是不加任何宗派的分别，对自我与生俱来的一种执著。那么，对自己的五蕴和我所执著的话，称为俱生我执；执著“这是瓶子、这是经堂”等，凡是针对法方面的执著，就称为俱生法执。

由于每个众生被相续中与生俱来的愚痴所牵引，认为瓶子是实有的，即使根本不知道什么是瓶子、什么是玩具的小孩子，因为非常喜欢这件物品，也会一直用手抓取，意思是“给我、给我……”。这就是依靠愚痴的牵引，导致他对某一法产生执著，出现想要的念头；对另一法不喜欢，根本不想要。这就是对于法的执著。

有实法存在的话，有实法不存在的无实法的名言也可以形成。其实这些唯是愚痴分别念安立的，实际上，有实法和无实法在本体上根本没有真实的自性，但是，有了这样的名言以后，我们将瓶子执著为有实法、瓶子不存在执著为无实法，这些都属于法我执。

对自相续五蕴未加详细观察进而执著为我，这就是所谓的坏聚见，也就是《入中论》所讲到的二十种萨迦耶见[①]。这样的萨迦耶见其实就是我执和我所执，这种俱生我执实际是对自相续五蕴未作详细观察而产生的。

由此看来，耽执似乎成立的法与补特伽罗，就是所谓的设

---

① 二十种萨迦耶见：在色受想行识诸蕴上各具四种萨迦耶见之相，以分析色蕴为例：我非是色而见为色，色非是我而见为我，色中无我，我中无色。以此类推其余四蕴，故为二十种萨迦耶见。如《入中论》云：我非是色色非我，色中无我我无色，当知四相通诸蕴，是为二十种我见。



施处，它是假立的一种本体。设施处也就是指假立的根本，如同玩具，孩子虽然不知道它的名称，但是他将这个玩具执著为实有，这就是法我执的设施处。那么，人我执的设施处是什么呢？没有设施处是不可能的，比如瓶子不存在的话，就不可能依靠这个瓶子产生“瓶子”的念头；而没有五蕴的话，也就不可能依靠五蕴产生“我”的念头，因此，五蕴就是人我执的设施处。

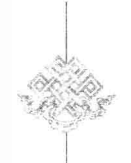
所谓的设施处，在不经观察的情况下，就如同田地里为了保护庄稼而制作的稻草人一样确实存在，但真正观察就会发现它根本就不存在，因此也就没有必要执著。

此外，众生对名言中本来无有的法，以颠倒理由妄加执著为有，这就是法我执的设施处。本来名言当中根本不可能存在——我也不存在、法也不存在，可是却执著为实有存在，这就是俱生法执。

所谓的遍计我执，就是耽著自心强行假立的常有实法、神我等种种愚痴之想。由于受到外道影响或接受外道论师的教义，从而认为上帝存在、天尊存在，这种因不同环境或教育的影响而在自相续中生起的执著，就是遍计我执。

无始以来就在轮回中不断流转的可怜众生，有些被俱生我执的铁链紧紧捆绑着，有些被俱生我执和遍计我执两种铁链紧紧束缚着，与监狱里的犯人无有任何差别，根本没有一丝一毫的自由。

以上讲述了遍计我执和俱生我执。学习宗派时，分析此二者是相当关键的，麦彭仁波切在这里运用比较简略的语言，已经将这个问题分析得非常清楚，大家应该仔仔细细地思维其中的道理。



下面讲述遮破此等一切的“一”能否真正破除“一”的道理。意思就是说，对于前面所讲的俱生我执和遍计我执，如果破除了遍计我执，另一个俱生我执能否随之破除？或者，俱生我执破除以后，所谓的遍计我执能否一并破除？

对此可以回答说：遍计我执破除之后，俱生我执不一定随之破除；俱生我执破除以后，遍计我执一定会破除。

首先讲第一个问题：凭借能破的正理尽管能推翻耽著为常物的一切对境，但由于此对境并非俱生我执的所依，因而依然打破不了俱生我执。通过中观理，对外道所说的常我、大自在天等遍计我执的对境观察进而全部破除之后，仍然对自相续中的俱生我执无有丝毫损害，因为常有的我等并非俱生我执的对境。《入中论》中说：“见自室壁有蛇居，云此无象除其怖，倘此亦能除蛇畏，噫嘻诚为他所笑。”同样的道理，众生从无始以来对自相续五蕴具有非常严重的执著，由此才会不断流转在轮回苦海当中，但你对这一点根本不加以破除，却说常有自在的我不存在、帝释天不存在、造物者不存在，这对俱生我执不会产生任何损害。

所以，一者（指遍计我执）破了另一者（指俱生我执）不一定破。也就是说，即使破除了遍计我执，也根本无法遮破俱生我执。由此可知，学习外道论典无有任何意义，为什么呢？即使了知外道各种各样的主物不存在，将其全部抉择为空性，却对自相续中的人我执和法我执没有任何损害，仍然会在轮回中一直不断地流转，不可能完结。《入中论》和《定解宝灯论》中都宣说了有关这方面的教言。

相反，通过大圆满或者大中观的窍诀，了知所谓的“我”只不过是以愚痴的心念将自相续五蕴假立为我而已，实际上，



所谓的“我”根本不可能存在。这时，如同墙已倒塌，墙上的花纹也随之毁灭一样，外道所承许的常我、作者等一切遍计所执法，也已经全部被推翻。又如同了知石女儿不存在，那么，石女儿长得非常好看、打扮得极其漂亮等之类的言词，也就没有宣说的必要了。同样，俱生我执已经不存在，所谓的遍计我执也就随之消失得无影无踪，根本不必再对它进行遮破。

前面对方提出说：自他所说的一切万法虽然已经抉择为无自性，但是对相续中真正的俱生我执和俱生法执有没有损害呢？对于这个问题，麦彭仁波切站在中观角度作了非常圆满的回答：由于自他所说的一切有为法和无为法已经全部抉择为空性，哪里还会有我执的所依呢？无有所依的缘故，哪里还会有一个所谓的“我”呢？世间上所有的人都已经离开了人世，哪里还会有扎西这个人呢？不可能有。

由此可以得出一个结论：将遍计我执和俱生我执的所有对境作为此次辩论的主题，以此不仅可以包括世间无损害根识前所显现的有实法，也包括了外道各种各样的执著。这就是上述推理当中所谓的有法。

壬二（分析真因）分三：一、分析是应成因抑或自续因；二、分析是证成义理因抑或证成名言因；三、分析是无遮抑或非遮。

第一个科判当中的自续因和应成因是指什么呢？所谓的自续因，是指具足三相的推理，与因明中所讲到的推理相同。那什么是应成因呢？中观所讲的应成因与因明所讲的应成因有些不同。《量理宝藏论》第十一品中也提到了应成因，比如“瓶子是无常的，所作的缘故，应成无常”。在因明当中，应成因



是自宗和他宗共同承认的，并且在使用应成因进行推理的过程中，经常会使用“应成……”的字眼，比如“自他所承认的一切万法，应成无有自性，远离一体他体之故，犹如影像”。而中观当中的应成因以及对方所承认的所诤事，中观自宗一概不承认，站在这样一种观点上对他宗发出太过。因此，中观的应成因与因明的应成因有一定的差别。

以前藏地的荣敦大师认为：因明的应成因和中观的应成因没有差别。但按照麦彭仁波切的观点：因明的应成因和自续因全部可以包括在中观的自续因当中，而中观的应成因非常特殊，因为它自己不建立任何法，也没有丝毫可以承认的法。所以，在这个问题上还是存在一些差别。

那么，第二个科判中所说的证成义理因与证成名言因又是怎样的呢？证成义理因主要是从意义上建立的一种推理，而证成名言因则是从名称上进行推理。比如说瓶子，从瓶子的法相和瓶子这种名称上推理，就称为证成名言因；如果从瓶子无常等意义上进行推理，就是证成义理因。

癸一、分析是应成因抑或自续因：

前文讲到“自他所说的一切万法在胜义中无有自性，离一及多故”，那么，所谓的“离一多因”这种推理，到底是应成因还是三相具足的自续因呢？

如果说是应成因，这一因就必须为对方所承认，但对方并不承认离一多因，因此安立为应成因显然不合理。

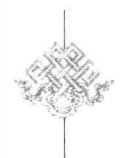
如果不是应成因而是自续因的话也不合理。因为自续因必须三相齐全——宗法、同品遍、异品遍全部具足，但你们所承许的有法——自他所说的一切法当中，既包括外道承认的常有



自在天、常我等，也包括内道所说的无分微尘和无分刹那，但这些都是不可能成立的法，这样一来，所谓的宗法根本无法成立。因为只有在有法具足的前提条件下，因在有法上成立，才可以成立真正的宗法，而有法不能成立的缘故，导致宗法不能成立，同品遍和异品遍也就无法成立。由此，所谓的三相已经变成如石女儿一样，根本不可能成立。

前面已经提过，什么是宗法呢？比如“柱子无常，所作故”，所谓的所作在无常和柱子上都有所涉及，因为柱子是所作的，无常也是所作的，所谓的因在有法和立宗上存在，这就是宗法成立。那么，“自他所说的一切万法无有自性，离一及多故”，离一多因一定要在自他所说的万法上成立，而对方认为：自他所说的万法不存在的缘故，离一多因也就无法在有法上成立，由此导致宗法不成立。所以，对方认为将此离一多因承许为自续因也是不合理的。

对方通过上述分析认为：静命论师所运用的推理，既不能称为自续推理也不能称为应成推理。如果说是应成推理，对方应该承认这个因，但是对方并不承认离一多因，所以不能称为应成因。说自续因也不合理，为什么呢？因为自续因必须三相具足，然而在这里，首先是宗法不能成立，比如“石女的儿子无常，所作故”，所作与无常虽然成立，但是作为所诤事的石女儿——有法根本不成立，所谓的因也就根本不能在有法上成立，因此宗法不成立。对方说：以三相不齐全的缘故，静命论师所运用的推理也不是自续因。



Chapter 36

现在正在解释“自他所说法，此等真实中，离一及多故，无性如影像”这一颂词。对于颂词中所运用的推理，麦彭仁波切在《中观庄严论释》中，分别从有法、真因、比喻三个方面作了分析，其中，分析有法的问题已经讲完了。现在讲分析真因，这也分为三个方面：分析是应成因抑或自续因、分析是证成义理因抑或证成名言因、分析是无遮抑或非遮。

颂词说：一切万法无有自性，离一多故，犹如影像。对于这一推理所运用的因——离一多故，对方认为：这种推理不应该是应成因，因为应成因所运用的因必须是对方也承认的，但所谓的“离一多因”，不论外道还是内道的唯识宗、小乘宗都未承认，因此不能承许为应成因。承许自续因也不合理，因为所谓的自续因必须完整地具全三相推理——宗法、同品遍、异品遍。但此处的推理，三相并不具全，因为自他所承认的一切万法不成立，那么，就如同石女的儿子不存在，则石女的儿子无有自性的说法不成立一样，宗法根本无法成立，如此则同品遍和异品遍不可能成立。所以，也不能说此推理是自续推理。

以上是对方提出的疑问。下面站在中观角度对此进行回答。

对于这一问题，麦彭仁波切首先引用了印藏个别智者的观点：非为共称的他宗假立法，可以运用应成的推理；对于共称的所有本体，使用应成因与自续因均可。此处印度的论师可能



是指莲花戒论师，藏地具体指哪些论师并不是很明显，因为在藏地，有关《中观庄严论》的讲义不是很多，除宗喀巴大师和甲操杰有些记录以外，几乎没有真正的讲义。

印度藏地的有些高僧大德们认为：并非佛教徒和外道共同承认的法，而仅仅是数论外道、胜论外道等所承认的常有自在的我或者大自在天、帝释天等，对这些法进行遮破时，一定要运用应成因进行破斥；然后自他共称的法，如瓶子、柱子等眼耳鼻舌身面前所显现的法，运用自续因和应成因都是可以的。

对于这种观点，麦彭仁波切认为不太合理。下面引用莲花戒论师所作的《中观显现论》[①] 进行说明。

正如《中观显现论》中所说：根本没必要如此分析，无论依照应成因还是自续因安立都可以。我们说：自宗他宗所摄的一切万法无有自性，离一多因故。实际上，从应成因的角度推断也可以，从自续因的角度推断也可以，此二者没有任何矛盾和困难。

前面已经讲了，对方认为：安立为应成因是不合理的，因为敌论宗不承认这一因。对于这种提问，在座的很多道友是如何回答的呢？以前的高僧大德们在闻思的时候，不仅仅是课堂上听一下，而是行住坐卧的很多威仪中都在运用。大家对学习中观还是非常有信心的，相信你们对这一问题也已经认认真真地思维了。

那么，麦彭仁波切对此如何回答呢？

---

① 也称为《中观光明论》。其中对于如何运用自续因进行推理，怎样运用因、比喻等作了非常详细的宣讲。对学习自续派的论师来讲，这部论典非常重要。



不论是佛教的唯识宗、小乘宗还是外道徒，他们虽然根本不承认离一多因这一推理，但是他们承许所遍法，比如金瓶是瓶之所遍。因为金瓶是瓶子的一部分，也就是说瓶子可以分为金瓶、银瓶、铜瓶、铁瓶、瓷瓶等等；瓶子是能遍。所遍——金瓶已经成立的话，它的能遍——瓶子也可以成立。同样的道理，他们承认的法实际是一切万法的一部分，如果这一部分可以承认，它的总法也就已经承认了。

小乘有部宗虽然没有直接承认离一多因，但是承认无分刹那和无分微尘的缘故，也就不得不承认此法远离了一体和多体。

下面引用一个比喻进行说明。例如，个别外道认为自在天常有不变，是唯一的一体法，但是它的果却是多种多样的，为什么它的果很多呢？因为它是万事万物的作者，从自在天的本体中可以产生柱子、瓶子、东山、西山等很多法。

对此，我们可以进行以下推论：既然果法多种多样，就不可能从一个实有的因当中产生，因为这样的果是次第产生的——今年也产生、明年也产生……那么，今年产生果法的因与明年产生果法的因不能说为一体；东边的因和西边的因也不能说为一体。由此可知，自在天并不是一体而应该承认为多体的法。因此，依靠承许多果从而推翻了自在天一体的这种立宗和观点。

对方虽然不承认“离一多因”，但是通过上述推理，对方也不得不承认这一观点，因为他们承许各种各样果的缘故，唯一一体的因也就根本不可能成立。否则，自在天只能产生柱子，不能产生瓶子，如果产生瓶子，我们可以问：“瓶子和柱子是不是一体？”如果说是一体，则会出现产生柱子时必须产



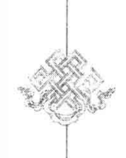
生瓶子等很多过失。所以，通过这种推理，对方不得不承认，自在天的果很多的缘故，因肯定不是一体的。

既然自在天是“一”的观点已经破除，那么，承认为“多”同样不能成立，因为“多”是在“一”的基础上建立的。由于自在天不可能是“一”，多果的缘故，因此应该是“多”。如果承认自在天为多体之法，也就决定不是一体，为什么呢？一与多互绝相违的缘故。如此一来，对方已经不得不承认离一多因了。

同样，对内道唯识宗所承许的自明自知的心也可如是推理。唯识宗虽然并没有说：自明自知的心无有自性，离一及多故。但我们可以问他：“你们所承许的自明自知的心——依他起能不能产生万法？”他说：“能产生万法。”这样一来，产生万法的因——依他起的心识不应该是“一”，如果“一”不存在，“多”也不可能存在，因为“多”是在“一”的基础上建立的。

通过上述推论，不论外道还是内道唯识宗或小乘宗，都已经承认了自宗所承认的实有法应该是无有自性的，为什么呢？因为离一与多的缘故。因此，静命论师所运用的推理可以说是应成因，因为对方在不得不承认的情况下，已经承认了离一多因。

这种推断方式的确非常重要。可能因为刚刚接触，很多道友对这种推断方法不太熟练，但是你真正娴熟以后，就会自然而然地了知：现在所见所闻的所有万法，无论自身还是心识，就如大慈大悲的佛陀在《般若经》中所讲的那样，全部是空性的，根本没有一丝一毫实有的法，由此对空性生起定解。这种定解非常重要。



下面说，将离一多因这种推断安立为自续因同样合理。

对方认为：安立为自续因不合理。他们说：常有自在的我、无分微尘等有法，以理观察时根本不可能成立，与石女的儿子无有差别，既然有法不存在，所谓的宗法也就根本不可能成立。比如“瓶子是无常的，所作故”，首先瓶子必须存在，瓶子不存在的话，无常的来源也就没有了，就如同石女的儿子不存在，那么谈论石女儿子的相貌非常端严等言词也就不可能有。同理，自他所说的一切万法不存在的话，有法不存在，因此宗法也就不可能成立，如此一来，三相根本不具足，所以不能成为自续因。对方是这样认为的。

实际上，并不存在上述所说的过失。外道所承认的常有自在的我、遍入天，或者小乘所承认的无分微尘、心识刹那，以及唯识宗承认的自明自知的心识，这些法在世界上虽然根本不成立，但在分别心前，通过遣余的概念可以成立这一法。

比如，我在心中观想瓶子，这时，除瓶子以外的法已经全部遣除，瓶子的概念在我的脑海里浮现，这就是所谓的遣余。同样，在众生分别念面前，外道所承认的常有自在的我并不存在，与石女的儿子没有什么差别，可是外道徒的心里认为：世界的造物者应该存在。这是他内心的一种概念，这一点是可以成立的。

有关遣余的问题，麦彭仁波切在《智者入门》中说：遣余可以分为境遣余和识遣余两种。而在其他论典中，则将遣余分为无遮遣余、境遣余、识遣余三种。萨迦班智达在《量理宝藏论》中说[①]：境遣余根本不存在，所有的遣余都是识遣余。

---

① 如云：遣余乃识缘取式，无情外境无遣余。



在因明当中，有符合外境的分别念，比如认为瓶子是无常的，这是非常合理的，而认为瓶子常有则是不符合外境的分别念。同样，遣余也有合理和不合理两种，外道的这种遣余，实际是不符合道理的一种遣余。

因此，外道只是通过遣除非常有的法，从而建立了一种常有的概念。对于外道心中所产生的常有自在天的概念，我们说：外道所承认的常有自在天无有自性，离一多故。通过这种推理方式，外道也可以了知：常有的大自在天根本不存在，如果存在，应该以一体他体的方式存在，但以一体他体的方式不存在的缘故，大自在天并不存在。

比如一个人知道“所作”，那我们可以对他说：瓶子是无常的，所作故。即使他原本不知道瓶子是无常的，现在通过这种推理方式也可以了知。外道徒虽然最初不知道常有的自在天是无有自性的，但是通过离一多因的论证，最后可以了知自己所认为的常有自在天是无有自性的、不是常有的，因为以一体多体的方式不存在的缘故。最后，在他的相续中可以产生这样的定解。

同样，小乘有部宗的论师认为：最细微的微尘肯定是存在的。这种遣余的概念在他的脑海中可以存在，对此，通过“极微是无有自性的，离一多因之故”这一推理，可以使他了知：无分微尘其实并不存在。从此以后再也不会执著实有的微尘。

从有法的角度来讲，虽然常有的声音并不存在，所有的声音都是无常的，但有些人不了知这一点时，在他面前将常有的声音立为有法也是合理的。

在麦彭仁波切的《因类学》当中，所谓的推理，也即因可以分为真因和相似因两种，相似因又可分为不成、相违、不定



三种；不成因分观待外境不成和观待心前不成两种，观待外境不成又分为有法不成立、因不成立等很多种。其中有法不成立，比如“石女的儿子是无常的，所作故”，这一推理中的有法——石女的儿子从未成立过，宗法也就根本不可能成立，因此只是一种相似因。

那么，此处“自他所说的一切万法无有自性，离一及多故”，是不是属于有法不成立的相似因呢？不是相似因。克主杰在《遣除疑暗论》中说：有法不成立分两种，如果是遮破性论式，有法不成立也是可以的；如果是建立性的论式，有法必须成立，否则，这一论式就会成为相似因。由此可以了知，“常有自在的我或无分微尘等是无自性的，离一多因故”应该是真因，因为这是一种遮破性论式，不管是心假立的法还是外境存在的法，全部都需要遮破。因此，“石女的儿子根本不可能成立，离一多因故”，这是一个非常完整的推理；而“石女的儿子是无常的，所作之故”，这样一来，就成了一种相似因。原因是，前者属于遮破性的论式，后者则是建立性论式。

因此，麦彭仁波切说：“石女的儿子是无常的，所作故”，这是一种相似因；而“自他所说的一切万法——常有自在的我等无有自性，离一及多故”，则是真因。因为建立性的推理中，有法一定要成立。比如“柱子无常，所作之故”，其中的有法——柱子一定要成立，不然无常、所作均无法建立。反之，从遮破的角度，我说“柱子的本体不成立”也可以，“石女的儿子不成立”也可以，应该了知，无论在分别心前如何安立，对它进行遮破都是非常合理的。虽然外道所承认的常有自在的我、自在天等根本不可能成立，但在遮破的情况下，对它运用论式也是非常合理的。



在自己的分别心前通过遣余的方式取总相，通过显现的方式取自相，这二者浑然合一而取境、进行一切名言的破立，正是因明的微妙总轨。

这一点非常重要。《量理宝藏论》第四品中专门讲到了遣余，总义当中也讲过：分别心以遣余的方式取总相而非自相，真正对外境进行取舍时，将现量见到的自相与心中总相的概念混为一体，从而进行取舍破立。比如说“你去山那边提一些水来”，这时将真正自相的水与心中总相的水结合起来，然后我说“去提水”的时候，我认为已经说了自相的水，听者也将自己心中总相的水的概念和自相的水合为一体，并在实际行动上进行取舍。

在因明当中，有关遣余的问题是相当关键的，如果通达了这一窍诀，所有因明的秘要也会自然而然解开。如果遣余的道理没能通达，对于因明当中的很多取舍、破立等各种各样的分析，还是非常困难的。

所以说，常有自在的我、无分微尘等虽然无有，但在众生执著的心目当中可以显现出来，然后无有自性的这种道理也可以显现出来，离一多因同样可以显现出来，这时通过分析便可将他人相续中的执著全部推翻。这就是因明和中观结合起来的一种非常微妙的推断方法，如果细致地思维，便会发现其中隐含着许多非常甚深的道理。

癸二、分析是证成义理因抑或证成名言因：

因和法之间没有能诠所诠的关系，叫做证成义理因；因和法之间有能诠所诠的关系，称为证成名言因。

那么，此二者究竟是怎样的一种推理呢？



证成义理因，比如我从意义上对柱子无常这一点并不了解，但我知道柱子是所作的，这时别人说："柱子应该是无常的，因为它是所作的缘故。"它们之间虽然没有直接的能诠和所诠的关系，但通过一种同体关系，使我从意义上完全了知：柱子的确是无常的。这就是证成义理因。

证成名言因，比如我知道扎西具有知言解义的法相，但我并不知道这就叫做"人"。在只知道意义而不知道名称的情况下，可以运用证成名言因进行推理——扎西是所诠、人是能诠，通过这样的所诠和能诠，可以了知因与法之间必定存在一种关系，因为能诠——人的法相是知言解义，那么所诠——扎西也可以称之为人。

对于证成名言因和证成义理因，希望大家一定要从意义上通达。

那么，前面所说的"自他所说的一切万法无有自性，离一及多故"，这种推理到底是证成义理因还是证成名言因呢？也就是说，这样的推理仅仅是建立一个名称，还是从意义上所作的一种推理呢？

如果有人想：假设此因是证成义理因，那么"自他所说的一切法无有自性"当中，"无有自性"实际是不存在的意思，也就是一种无遮，遮破之余没有引出任何一法。如果以这种方式仅能建立这一点的话，最后将导致所立的一切法全部如同虚空中的鲜花一样不存在，因此说是证成义理因不合理。因为证成义理因原本是要建立一个有意义的法，但是通过"自他所说的一切万法无有自性，离一及多故"这一推理，已经将所有的法全部遮破了，如此一来，所有的有法、立宗全部成了虚空中的鲜花、石女的儿子一样，没有丝毫可以建立之法，或者说只



是建立了“石女的儿子”这样一种法。

这样一来，所谓的立宗——“无自性”，与有法——“自他所承认的一切万法”无二无别了，因也随之与它们融为一体，成了虚空中的三朵鲜花，这是非常不合理的。

如果说“自他所承认的一切万法无有自性，离一及多故”并不是建立意义，只是建立“无有自性”这一名称。那么，“无有自性”的名言在一切有实法建立时，自他所说的法也应该在这上面存在。比如说“此处无瓶”，瓶子虽然没有，但是地方应该存在。同样的道理，自宗他宗所承认的一切万法自性不存在，实际自他所说的一切法应该是存在的，只是其自性不存在而已。这样一来，对于自他所说的一切万法也就根本无法抉择为空性，所以说是证成名言因也不合理。



Chapter 37

现在讲第二个问题，“自他所说的一切万法，在胜义中无有自性，远离一体多体故，如同影像”，这个推理到底是证成名言因还是证成义理因呢？

有人说：如果是证成义理因，那么，遮破了一切法的缘故，它的有法也已经遮破了，这样一来，法和有法变成无二无别，如同空中鲜花和石女的儿子一样，这种说法显然不合理。如果说是证成名言因也不合理，为什么呢？“自他所说的一切法无有自性，离一及多故”这一推理，在遮破名言的过程中，已经自然而然引上了其他的法，就像瓶子不存在的地方存在一样。也就是说，自他所说万法的名言是无有自性的，此时无有自性的一个法已经自然而然出现了，如此一来便承认了一种他空的观点。所以，他们认为不论承认证成义理因还是证成名言因，都是不合理的。

对于此处的推理，《中观庄严论自释》中不是很广；嘎玛拉西拉所著的《中观庄严论难释》大概讲了这个推理，但看起来比较难懂。麦彭仁波切依靠他老人家的智慧，将《难释》当中的究竟意义，通过浅显易懂的推理方式在这里宣说得非常清楚。

下面对此进行分析：

此处的推理应该是证成义理因，《中观庄严论》的作者静命论师主要站在佛教的立场，通过离一多因破斥外道和佛教有实宗的观点，这并不是名言上的辩论，而是意义上的辩论。因



此，在回答这一问题时，必须依靠因明的遣余这一概念，因为所有辩论中的破立全部是在分别念面前取总相来进行破立的，而并非对万法的自相进行破立。

由于外道和内道有实宗都承认一种实有法，因此依靠离一多因来破斥说：你们所承认不空的这种法不存在，应该是无有自性的，因为“一”不存在的情况下，“多”也绝对不可能存在。由此，对方也不得不承认离一多因。所以说，静命论师与外道主要是在意义上作的辩论，也即依靠证成义理因来推翻对方的观点。

在不了知“无有自性”这一名称的人面前，虽然也可以通过这种推理进行论证，并称之为证成名言因，但最根本、最主要的，还是意义上的辩论。法王如意宝也说过：静命论师主要是从意义上作的辩论。因为外道认为：常有自在的我、自在天等，在意义上常有存在。他们从无始以来就以遍计无明和俱生无明执著这些为实有法。包括内道有部宗也认为：两个极微真实存在。基于这一原因，静命论师站在中观般若波罗蜜多的立场上说：你们所承认的有实法根本不合理，因为一切法的建立必定要在一体和多体的基础上，但是已经远离了一和多的缘故，一切法肯定是无有自性的。所以，这样的根本因最主要是从意义上进行论证，应该属于证成义理因，这一点非常重要。

为什么是证成义理因呢？在这个世界上，虽然根本不存在一个自性可得的法，但众生由无始以来的执著习气所牵引，仍然执著一切法都是实有的。为了打破这种实执，在这些具实执者面前，我们说：你们面前所显现的这一切法是无有任何自性的。使他们了知：无有自性的有法和无有自性的所立名言虽然合理，但其本体根本不可能存在。



当然，对于外道所承认的常我，我们也没必要拿一把铁锤把它摧毁，因为从遣余的心识来讲，将他人所执著的实法安立为有法也是非常合理的。因此，大家对遣余这一概念一定要分析清楚，《量理宝藏论》第四品中将遣余分为四类①。也就是说，无常和所作虽然与柱子无二无别，但在遣余面前可以将它们分开，或者说非瓶是柱子、非房子也是柱子，在遣余上可以积聚很多法。

所以说，自性上虽然没有任何可以建立的法，但从遣余的角度，将他人所执著的一切万法安立为有实、建立立宗也是非常合理的。

下面说，将此推理安立为证成名言因也是非常合理的。

自他所见的一切如幻如梦的法作为有法，通过推理可以得出：自他所说的一切万法，可以安立为无有自性的名言，因为离一多因的缘故。比如因明中，将项峰垂胡安立为黄牛的法相，我们可以说："这个花白的动物叫做黄牛，具有项峰垂胡之故。"或者说："扎西可以叫做人，知言解义故。"这就是建立名言的一种证成因。

所以，这一推理既可以是证成义理因，也可以是证成名言因。一切万法是无有自性的，这一点从意义上来讲无可争论，但是很多人并不了知这一点。因此，我们在具有实执的人面前说："自他所说的一切万法无有自性，离一多之故。"这是意义上的证成因。而在不了知"无有自性"这一名言的人面前，我们可以说："自他所说的一切万法，可以安立为无有自性的名

① 即有实遣余和无实遣余，此二者分别又包括名言遣余和心识遣余，共有四类。



言，远离一体多体的缘故。”这就是名言上的证成因。

这样推理有何必要呢？通过这种证成名言因或证成义理因，可以使原本已经了知的人再次忆念，而对从不了知“一切万法无有自性”的名言或意义的人，通过此种正因进行比量推理，进而便可了知万法无有自性的道理。

那么，无有自性和显现二者会不会矛盾呢？不矛盾。对方未通达遣余这一道理的缘故，认为无有自性就不能显现，实际上，就如同水中的月影一样，无有自性却仍然可以显现，二者之间不会有任何矛盾。

关于这一问题，有些论典承许此推理属于证成义理因；有些论典承许为证成名言因。但是按照麦彭仁波切此处所讲的观点来理解，对了知中观和因明总的观点来讲极为重要，尤其在解释《中观庄严论》此处所讲内容的时候，这样的分析更显得格外重要。

癸三、分析是无遮抑或非遮：

《定解宝灯论》和《中观根本慧论》中已经讲过无遮和非遮，也就是说，遮破一法后不引出其他的法，叫做无遮；遮破一法之后引出了其他的法，就叫做非遮。

那么，“一切万法无有自性，离一及多故”，这样的推理属于无遮还是非遮呢？如果是非遮，虽然遮破了自性，但在无自性的后面还会引出其他法；如果说是无遮，遮破自性以后不会引出任何他法。

下面，首先有人提出了疑问：

离一多因与所破二者，如果说是无遮，所谓的无有自性仅仅是一个单空，就如同石女的儿子根本不存在，那石女的儿子



死后需要处理后事也就成了多此一举；无有自性与因、比喻等无有任何关系的缘故，使用离一多因进行论证也就无有必要了。因为，所立——“无有自性”这一点原本应该依靠因来了知，但是已经将一切万法都遮破了，对于这样不牵涉任何一法的单空，依靠所谓的因又能了知什么呢？没有什么可了知的。

对方认为：如果是无遮则会出现上述过失。当然，这也是遗余上的问题，应该了知：意义上二者的确没有关系，但在我们的心里可以对无自性和离一多因建立一种关系。因此，完全没有必要担心。

如果是非遮，在遮遣所破之后应该承许一个所立的有实法，因为是非遮的缘故，在遮破的同时应该引出另一法。对方提出了这样一个疑问。

下面对此问题进行回答。前面分析“是应成因还是自续因”，以及分析“是证成名言因或证成义理因”这两个问题时，麦彭仁波切说二者都可以安立。那么，此处能否回答既是无遮也是非遮呢？并非如此。

对于这个问题，有人说：因是非遮，立宗是无遮。有人说：立宗是非遮而因是无遮。这样分开安立并不合理，实际上，离一多因与无实所立都应该属于无遮。

有人可能会想：中观自续派在胜义中抉择一切万法无有自性，离一及多故。既然说胜义中不存在，那世俗中不是已经引出了其他法，由此变成非遮了吗。

没有这种过失。此处的推理属于一次性论式，说胜义当中不存在时，只要胜义当中未引出他法就可以，因此不会成为非遮。

对方在前面提出：是无遮的话，那除了遮破所破以外，因与所立将毫无关联。对此根本不必担心，不会导致这种过失，



为什么呢？从遣余的角度来讲，因与所立二者同是一个本体，但是反体并不相同。就像柱子是无常的也是所作的，我们在心中可以将无常和所作分开，将“柱子无常”作为所立，“所作”则作为因，在他人不了知柱子为无常这一点时，我们可以通过“柱子是无常的，所作故”这一推理使其了知。同样，“一切万法无有自性，离一及多故”，在本体上，离一多因就是无有自性，二者无有差别，但在具有实执的人面前，我们依靠遣余的分别念，将“离一与多”作为因，将“无有自性”作为立宗。因此，根本不会出现因与所立无有关联的过失。

有些分别念较重的人也许会想：虽然是离一多因，但不是没有自性吧？

从本体上，“离一多因”与“无自性”虽然无有异体，但在不了知者面前，可以通过遣余的方式给二者建立一种关联，使对方了知：由于离一与多的缘故，必定是无有自性的。

《量理宝藏论》、《释量论》以及《定量论》都讲过：从遣余的角度来讲，即使不存在的法也可以存在一种关联，石女的儿子与虚空的鲜花也可以从遣余的角度进行假立。当然，这样的假立有符合外境和不符合外境两种。比如说“石女的儿子住在天空的花园当中”，虽然可以在心里面如此假立，但并不符合道理；然后说“石女的儿子无有自性”，这就是符合道理的一种遣余。

《量理宝藏论》中说：所谓的相属和相违全部是依靠心来假立的。比如种子和芽，它们的本体上并不存在真正的彼彼所生，只不过是无者不生的一种关系，但在分别念面前，所谓的关系可以通过心来假立。在心假立的情况下，所有的破立都是可以的，否则，任何破立都将无法安立。



对于上述问题，建立林林总总的这些观点的论师们尽管饱尝了破立的千辛万苦，但事实上，如果认真分析现量取自相、遣余取总相的道理，一切疑惑自然便会消失得无影无踪。比如眼睛看见柱子时，柱子的自相以现量方式在眼识面前可以了然显现，随后，心中以总相的方式，执取“这是红色柱子”、“这是白色柱子”。也就是说，将现量取自相、遣余取总相二者结合在一起而取境。对于这样的取境方式完全了知后，对方所发出的种种太过也就会迎刃而解。如果没有通达遣余这一关键性问题，对上述问题无论如何分析，也根本得不出任何结论。

有关这方面，精通《因类学》中所讲的遣余以及三相——名相、事相、法相等道理非常重要。我想我们学习因明的时候，也应该首先学习《因类学》，不然无法打开自己的思路，这样每次遇到一个推理，大家不是打瞌睡就是“坐飞机”，没有任何意义。

有关遣余、破立以及三相方面的道理虽然非常重要，但是此处并未详细宣讲。各位道友如果想要详细了知，可以参阅《量理宝藏论》等因明论典。

壬三、阐明喻理：

“一切万法无有自性，离一及多故，犹如影像”，此处对“影像”这一比喻作进一步说明。

《父子相会经》中说：“如极洁镜中，如实而显现，无有自性像，炯巴知此法。”“炯巴”是当时请问者的名字。释迦牟尼佛说：炯巴你应该了知，在极其洁净的镜子中，可以如理如实地显现万事万物，但正在显现的影像，在镜子的里里外外根本不存在，一切万法正如镜中影像一样，都是显而无有自性的。



镜中的影像虽然显现，却根本没有一丝一毫的自性存在，这一点，世间任何人都是承认的。因此，依靠“影像”这一比喻，使众生了知一切万法都是无有自性的。

实际上，在未经详细观察时，面容在镜子中真真切切、毫不混杂而显现，这一点通过自己的眼识可以真实现见，并且认为镜子中的人就是自己。但是真正去分析的话，在镜子的里里外外，面容等即使微尘许也得不到。同样，自己在镜子中见到“我”，由此产生“好看”或“不好看”等感受，真正去观察时少许也不可得。

对于自己眼识所见到的影像加以观察，镜子的里里外外根本无有所谓“影像”的存在，那镜子与自己之间的空间会不会有呢？也是根本找不到的。那么，眼识的本体中是否存在这样一种影像呢？根本不存在。不仅影像无法找到，即使执著影像的有境也是遍寻不得，因此，不仅镜中影像的本体不成立，而且观察者的心识——执著好看、不好看的心识也根本不成立。

通过这种比喻可以了知：外道所承认的常有自在的我，虽然在他们的分别念前显现，可是真正通过离一多因观察时根本不可能存在；小乘宗所承认的实有法，虽然显现，却也如同镜中影像一样，无有丝毫的自性存在。麦彭仁波切在此处为我们宣讲了一个非常甚深的窍诀。

明明没有得到却仍然执为有是不合道理的，假设没有也可以执为有，为什么不执著石女儿也存在呢？应该了知，这是非常愚痴的一种行为。因此，大家应当领会现而无实这一比喻的道理，正如《三摩地王经》所说：“秋季夜晚之水月，澄清无垢河中现，水月空虚所取无，一切诸法如是观。”



Chapter 38

前面已经讲到，本论所运用的推理，既可以承许为自续因，也可以承许为应成因。

当然，对于自续因和应成因之间的差别，在《量理宝藏论》的最后一品会讲到。实际上，所谓的自续因应该分为二十种，但在此处，这二十种也可以叫做应成因。那么，从因明角度，自续因和应成因有什么差别呢？从推理方式上来说，运用因明中的应成因时，辩论者经常会说“应成……”，比如“柱子是无常的缘故，应成所作”，或者说，“自他所承认的一切万法应成无有自性，因为离一体他体故，犹如影像”。自续因则不会加“应成……”等字眼，而自续因又从二十种应成因反过来说能否招引自续因等方面具有很多分类，有关这方面以后再讲。

总的来讲，大家对《中观庄严论》所讲的应成因和自续因应该清晰掌握。中观应成派所运用的推理当中，比喻和因完全是他人的承许，并不是自宗所承认的，甚至自己的立宗和有法也不承认，站在这样一种观点上对他人发出太过，这就是中观应成因。而中观自续派在运用推理时，自宗既承认有法，也承认立宗、比喻和因。所以，在这些方面存在一些差别，大家应该清楚。

分析完是应成因还是自续因以后，又分析了本论所运用的推理到底是证成义理因还是证成名言因。这一段稍微难一点，

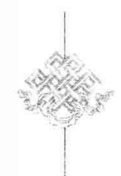


希望你们再三地分析。前面已经再三讲了，在辩论过程中或者对方提出问题时，如果我们不懂因明的遣余这一概念，就会很麻烦。因为所有的辩论、破立等，全部是以分别念取总相的方式进行破立，而并非以现量的方式对万法的自相作破立。

有关这个问题，有个别道友并不是很重视，以前虽然听过，但是听完以后，觉得“这是理论上的问题，对修行没有什么用处”，一直认为：除了所听闻的这些法要以外，另外有一个修行，就好像炒菜时的精肉一般另外存在着。最后导致自相续中任何知识都没有得到，非常可惜。所以，大家学习《中论》等任何一部论典时，对于非常重要的问题，当下就应该牢记在心，这样无论何时运用都会非常方便。

因此最关键的问题，就是书本上的内容能否与自相续相结合。希望大家在闻思的过程中，千万不要认为：闻思不重要，修行才是最重要的。这样的话，这个人的修行没有办法上进，这是在修行中最大的一个违缘。因为魔正在捉弄自己的时候，自己根本不会发现，这种情况经常在闻思者的相续中出现，希望大家一定要注意！在一心一意地学习或者闻思的时候，不要想得太多、做得太多，否则闻思不会成功的。尤其作为欲界众生来讲，没有过多的精力和时间去参与太多的事情，所以，诸位道友除了必要的一些发心以外，不论善事还是恶事，最好不要参与很多事情，否则，自己的闻思也会直接受到影响，这样实在是得不偿失。对于这些问题，希望你们自己也应该反思。

这几天所讲的问题稍微难一点，可能不是听一次就可以懂，你们一定要反反复复地看，然后通过辅导、自己思维，以及与各位道友探讨，对此处所讲的道理也会逐渐明白的。但是有些道友，遇到简单的问题时，觉得“这个没有什么不懂的，



不用看”；遇到难题的时候，“这对我来讲肯定不懂”，又不看了；中等的东西始终找不到，经常处于十分迷茫的状态当中，这是个别道友最大的毛病。有些人不是这样的，特别细心，遇到难题的时候，再三地研究、分析；遇到简单的法门，也会从中得出非常宝贵的教言。

此处所讲的比喻，相对来说比较简单。如《三摩地王经》中说：“秋季夜晚之水月，澄清无垢河中现，水月空虚所取无，一切诸法如是观。”这是现而无自性方面的一个比喻。在很多佛经、论典中都认为：秋天的天空特别纯洁，皎洁明亮的月亮也是非常美丽，当它映射在澄清无垢的河水中时可以显现水月的影像，但是，水月和虚空均不能成立为所取，一切诸法也应如是观察。

大家都知道，镜子里面所显现的现而无自性的形象就叫做影像。外道以及佛教徒中的个别人对此作了不太合理的解释，针对这些观点，下面将进行简单地分析。

伺察派外道认为：镜子当中的影像并不是无有自性的，应该是有自性的。因为在照镜子时，眼睛里的光照射到镜面上再反射回来，从而见到了自己的面容和身相，只是将这一点假立为影像而已。

麦彭仁波切对此分析说：按照伺察外道的这种说法，所谓的影像，只是在看色法时采用了不同的方式和方法，比如我坐在这个位置上，其他人可以见到我的面容，这时所见到的是真正的色法；然后我的面容通过镜子的反射再看到时，就称之为影像。所以，一个是从镜子的反射当中显现出来的，一个是物体本身显现的，前者称为影像，后者则是真正的色法。镜子中显现的影像与真实的色法属于同体相属的关系。对方就是这样



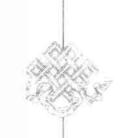
认为的。

实际上，所谓的同体相属，也即火与火的热性那样的关系。而影像和色法如果是同体相属，如同影像无有自性一样，我的身体在名言中也应该无有自性；或者如影像在小小的镜子中显现那样，大大的身体也应该在小小的镜子里容纳等等，会出现很多过失。

依照伺察外道的影像和面容同体相属的观点，此二者的方向也必然是一致的。但是，我的面容朝向南方而镜子朝向北方，这样照镜子时，镜中的面容朝向北方，而我的面容则是朝向南方的。如此一来，方向不相同的缘故，所谓的影像与面容同体相属根本不合理。从量的角度而言，如果是同体相属，即使大大的面容也应该在小小的镜子当中显现，但这是根本不可能的，因为在量的方面会出现相违。从位置来讲，我坐在床上而镜子放在门口，这时我的影像已经在门口的镜子当中显现，而我坐在床上未曾移动过。如果我与我的影像是同体相属的关系，我又怎么会跑到门口的镜子里面去呢？不可能的。

另外，我们在公园的湖泊旁经常能看到山川、树林、房屋，这些全部是向上竖立的，但湖水中倒映的影像却完全相反。因此，缘取湖水中倒影的识，与缘取湖泊旁边真正耸立的山川、树林的识完全不同。如同执著声音的识根本不可能执取色法一样，缘取真实色法的识根本不可能缘取影像。这样一来，如果你们仍固执己见地认为此二者同体相属的话，那实在是可笑至极！

依靠镜子的因缘，在镜子里可以显现面容的影像，也就是说，面容与镜子二者因缘和合产生影像，这一点可以承认。但你们千万不要说：所见到的影像与真实的面容同体相属。这是



非常不合理的。

这以上已经讲了伺察派的观点。

此外，有部宗的个别论师认为："影像是镜等之中出现的一种极为清净的其他色法。"

这种观点，在《俱舍论》中并未见到。《俱舍论》中说："影像本体不成立。"此中也讲到：所谓的影像实际并不成立，如果影像是色法则会出现很多过失。《俱舍论自释》以及其他讲义中都讲到了这方面的内容。

《俱舍论》的有关内容，希望大家最好不要忘。我们不要认为：只要闭着眼睛念一念观音心咒就可以了，其他的中观、大圆满都没有必要学。不应该这样，我们首先要对释迦牟尼佛的深广法门真正生起不退转的定解，对于曾经学过的知识不要抛之脑后。尤其是这些法本非常难得，以后能否找到这种殊胜的法本也很难说，因此大家一定要珍惜！

有部宗的个别论师说：所谓的影像其实是一种清净的色法。但这是不合理的。如果认为影像也是由微尘组成的一种色法，那么，影像的色法出现之后，是不是抢夺了镜子这一色法的位置呢？或者，镜子与影像两个色法变成了无二无别？

实际上，此二者在一者存在的本体上，另一者根本不可能存在。比如在柱子的位置上，不可能同时存在瓶子，此二者应该以互绝[①]的方式存在。二者如果不是以互绝的方式存在，就会出现"瓶子变成柱子、柱子变成瓶子"的过失；或者，影像成为镜子，镜子成为影像。因此，由于在镜子的表面上可以看

① 互绝：即一个法不是另一个法的本体，但此二者间互不相违，如蓝色与红色、柱子与瓶子。互绝相违：违品是无实法，如柱子与非柱子。



到影像，结果影像也成了色法。但是，两种色法，是一者就绝对不是另一者，二者根本不可能处于同一位置上。所以，有部宗认为影像是一种清净色法的这种观点非常不合理。

对方辩驳说：这种推理不一定。他们通过风和阳光进行说明：按照《俱舍论》的观点，阳光是一种色法，地水火风四大当中的风也是一种色法。他们说：风正在吹动时，风的微尘与阳光的微尘处于同一位置上，这时，阳光即是风，风即是阳光。所以对方说：所谓的两个微尘聚集在一起时，要么无二无别，要么一者占据了另一者的位置，这种推理是不一定的。

对方提出了这样一个问题，下面对此进行遮破。

你们虽然说风和阳光合而为一，但实际上，如同灰尘与糌粑混合起来一样，表面似乎全部融合在一起，可是真正详细分析时，糌粑的微尘和灰的微尘完全是各居其位，糌粑的微尘不可能融入到灰尘的微尘当中，灰尘的微尘也不可能融入到糌粑的微尘当中。

在未加详细观察时，从窗外照射进来的阳光中可以见到飞尘，这时，飞尘与阳光似乎成了无二无别。实际上，只不过是眼识不能真正分辨出两种微尘而已，其实此二者根本没有融合在一起。所以，你们说所谓的影像和镜子两个融入一体的观点根本不合理。所谓的影像应该是现而无自性的，在胜义中任何法都不成立，在名言中与色法存在一定的差别，并且可以通过影像的比喻来成立“虽然显现却无有丝毫本质”的观点。依靠这一比喻可以成立这一点，否则，将会出现这一比喻非自他公认之比喻的过失。

这以上已经遮破了有部宗的观点。

“一切万法无有自性，远离一体多体，犹如影像”，这一推



理当中，“远离一体多体”是能立，“无有自性”是立宗，此二者通过“犹如影像”这一比喻可以成立。但是，他宗不承许影像无自性而认为影像即是色法的话，那么，就如同“色法是色法，如同色法”一样，所谓的推理也就根本不可能成立。

由于所运用的论式当中必须是自他公认的一个比喻，所以首先应该将伺察派和有部宗所执著“影像是色法”的观点完全推翻，成立影像现而无有自性——虽然在名言中显现，但无有丝毫的本质。这一点必须成立，否则，我们所运用的比喻已经成为非自他共同承认的了，这种过失不可避免。

下面破经部宗的观点。经部宗认为：镜子里面的影像并非外境上真正存在，它是眼识的一种行相。也就是说，每个法都有不可思议的功用力，依靠它，再加上镜子作为缘，由识本身产生出影像的一种行相。因此，外面并不存在真正的影像，只不过是眼识的一种幻变而已。

对此驳斥说：你们承认所谓的影像无有对境，只是一种识的行相。既然如此，为什么不承认外面万事万物的所有法在没有对境的情况下同样可以显现呢？因为二者的道理完全是相同的。

但这一点他们是绝对不会承认的，因为经部宗的观点就是承认外境，这一点在《俱舍论》当中讲得非常清楚。

一般初学《俱舍论》的人，可能不一定听一次就能全部记住，但是真正在闻思佛经的时候，因明和《俱舍论》当中的观点一定要清楚。因为想要真正通达佛陀的教言，掌握方方面面的知识是非常有必要的。有些人认为“只通达一种教言就可以了”，然后自认为自己就是智者。但是，真正的智者应该什么法都通达、什么法都懂，无论遇到什么样的知识都能够接受，



这是非常重要的。

对方说：真正的外境以隐藏的方式存在着，我们所见到的是通过外境所指点出的行相，而影像自己的本体根本不可能成立，因此作为指点出行相的对境是不合理的，它只是识的一种行相。

这一点，通过《澄清宝珠论》和《释量论》所说六种微尘的理证便可以推翻，经部宗所谓指点出行相的外境根本不可能存在，与影像没有任何差别。

同样，幻术、梦境、阳焰、寻香城、旋火轮等比喻，也可以通过这种方式予以证明：虽然显现，但真正详细观察时根本不可能成立。

关于这一问题，云尼玛吝派等外道声称：幻术等并非不真实，到底是对泥块取名为幻术，还是说它是能如此显现的识呢？

表面上看，这些外道还是很聪明的。他们认为：依靠幻化师幻变出的马、象等应该是真实存在的。为什么呢？幻化的这些马、象等是依靠泥块等实有之法幻变的，而且，依靠眼识可以见到这些幻化的马、象等，因此幻化应该实有。既然如此，那究竟是将真正的泥块等取名为幻术，还是将看见幻术的眼识称为幻术呢？

也就是说，幻化师幻变出马、象时，使幻化显现的因有两种：一种是由泥块等幻化的用具显现，另一种是由眼识见到幻化的马、象等。无论是哪一种，由于泥块、眼识均为实有，所以幻化也应该是实有的。因此，云尼玛吝派认为：马、象等真实存在。同样，梦境等一概不能充当无实的比喻，因为作为因的色或识都是实有存在的。



一般因明和中观认为：做梦的根本因是迷乱的意识。但是对方说：做梦的识实有存在的缘故，梦境也应该是实有的。因此，不能将幻术、梦境等作为无有自性的比喻。这一外道的观点比较特殊，他们认为一切都是实有的。

这种论调绝不合理。对于幻物等显现，不管是有相派——承许现为识之行相，还是无相派——不承认行相而直接了知外境，所谓的幻化唯是从所缘境上安立的，而并非是从眼识上安立为幻化，也并不是将它的因——石块、木头等安立为幻化，否则，只要具有眼根就可以见到幻术，根本不需要其他外缘了。

幻术等之因的色与识虽然存在，但并非是将它们作为比喻。我们说“一切万法不成立，如幻化，如影像”，这并不是以眼根或者来源的色法作为比喻，只有将石块、木头等见为马象时，才称为一种幻化，并且以此作为比喻。譬如说，尽管泥块已经具备，但如果尚未见到马与象等，则对泥土根本不会称作幻变的显现，也不能作为比喻。而当泥块本身被见为象马等时，方能立名为幻物，并且可以将其充当为比喻。

一般来说，通过理证进行观察时，外境与心识二者都应该成立为没有任何实体，所以，仅仅依靠因根本不能建立它的真实存在。

反过来说，你们外道承认眼根、泥块等实有，这一点我们也可以暂时承认，但这并不是幻化，幻化本身就是虚假的，世间任何人都不可能承认幻化为真实。因为眼睛虽然被迷惑而见到了幻化师所幻现的马、象等，但了知其为幻化之故，也就根本不会产生“这真是一匹好马”进而执著它真实存在；也不会因为幻变出马象的因——泥块、眼识及幻化师等样样齐备，从



而产生“幻物也应该真实”的念头。如同播放电影的机器与播放电影的人已经具足，但在没有播放时，任何人也不可能生起已经看到了电影里播放的画面一样。因此，幻化的因虽然真实存在，却并不代表所现的幻化也是实有，对于了知似乎显现实际并不成立的人来说，将其作为无有自性的比喻完全成立。

这以上，对于《中观庄严论自释》中简略宣说的内容，麦彭仁波切已经作了详详细细的分析。



Chapter 39

科判上的问题还是很重要的，“一切万法无有自性，远离一体多体，犹如影像”，这个推理，实际是利用自续因推翻自宗和他宗所承认的一切万法实有的观点。那么，这一推理应该如何成立呢？下面对这一问题进行宣说。

庚二（建其理）分二：一、建立宗法；二、建立周遍。

宗法和周遍是因明当中的一种名词。此处建立“自他所说法，此等真实中，离一及多故，无性如影像”是非常合理的，不论从宗法的角度还是周遍的角度，都是无有丝毫错谬、完全真实的一种推理。

辛一（建立宗法）分二：一、建立离实一；二、建立离实多。

此处，实一就是指实有的一体，实多就是实有的多体。比如一个瓶子，它是否成为实一呢？不能成为实一。如果是实一，就完全成为独立无二的一体，其他的任何分类都不容有。因此，一只牦牛或一根柱子等都不能成立为实有的一体。那么，经堂里有很多人，是不是可以成立实多呢？虽然有很多人，但并不是实有的多体。在这个世界的万事万物当中，根本没有一种实有的一体和实有的多体存在，《中观庄严论》当中主要抉择这两个问题。



壬一（建立离实一）分二：一、破周遍之实一；二、破不遍之实一。

正文当中会讲到：此处的科判，其他论典中也有从常无常、境有境方面来安立的，但在这里，主要是从遍不遍方面来作区分。

癸一（破周遍之实一）分二：一、破别能遍之实一；二、破虚空等总能遍之实一。

子一（破别能遍之实一）分二：一、破常法之实一；二、破补特伽罗之实一。

丑一（破常法之实一）分三：一、破他宗（外道）假立之常物；二、破自宗（内道）假立之常法；三、如是遮破常法之结尾。

寅一、破他宗假立之常物：

在这个世界上有很多外道，比如伺察派、数论派、胜论派等，他们各自承许某种常法存在，但是这样的常法根本不可能成立，怎么不成立呢？

果实渐生故，常皆非一性，

若许各果异，失坏彼等常。

果法实际是次第次第产生的，如果你们承认它所产生的果法各不相同，他体而存在，那你们所承认的常法就已经完全失毁了。

上述的离一多因，在自宗他派所说的欲知物——一切有法上成立，即称为第一相宗法。对于只了知其部分或者完全不了知的某种事物想要进行了知，那么，对这种事物就可以称为欲知物。在这里，自他所承认的一切万法即是欲知物，也就是指



有法。远离一体多体的因，应该在自宗他宗所承认的一切万法——欲知物上成立，这就是因明三相推理当中的第一相，也叫做宗法。

什么叫做宗法呢？“自他所说的一切万法无有自性，离一及多故”，其中，“一切万法”就是有法，“无有自性”即是立宗，“离一及多”就是所谓的因。离一多因既在有法上成立又涉及立宗，这样一来，第一相——宗法已经具足。比如说“柱子是无常的，所作故”，“柱子”是有法，“无常”是立宗，“所作”就是推理的因。那么，所作在柱子和无常上成不成立呢？成立，因为柱子是因缘所作的，所作的必定是无常的。这就叫做宗法成立。所谓的宗法不成立，比如“柱子常有，所作故”，在这一推理中，所作虽然在有法——柱子上成立，但是在立宗——常有上不能成立，因为常有的柱子在这个世间不可能存在，因此我们对他回答说“遍相违[1]”。为什么呢？因为所作与常有肯定是相违的。或者说，“石女的儿子是无常的，所作故”，所作在石女的儿子——有法上根本不成立，因此，宗法也不能成立。

所以，宗法不成立的情况有两种，一个是因在立宗上不成立，如“柱子常有，所作故”；一个是因在有法上不成立，如“石女的儿子是无常的，所作故”，虽然所作在无常上可以成立，但石女的儿子不是所作的，因此可以回答“不成”。

总而言之，宗法能否成立，主要看推理的因在有法和立宗

---

① 遍相违：属于互绝相违当中的间接相违，具有直接相违差别法之间接相违法相，以自身来遮破非自身的能遍法存在，如所作与常有，所作的非自身是非所作，非所作的能遍是常有。



上是否成立，如果因在立宗和有法上成立，则宗法成立。这是自续因的三相推理中的第一相。如果宗法不成立，我们在回答时有两种情况，或者给对方说“相违”，或者说“不成立”。比如前面说“石女的儿子是常有的，他是所作故”，所作在常有上根本不能成立，我们可以回答“遍相违”或者“相违”；如果说“石女的儿子是无常的，他是所作故”，所作在无常上成立，但在石女的儿子上不成立，这时我们回答说“不成”。这是辩论时的一种回答方式。

一般来说，在《量理宝藏论》中也讲到：智者回答时有四种方式，如果对方说的是相似因，则说“不成”、“不定”或者“相违”；如果对方所承许的是真实因，则说“承许”。以前因明前派的很多论师对于回答的方式还承认为很多种，但因明自宗在回答时只承许上述四种方式。

有些人可能会想：这样辩来辩去有什么意义呢？其实意义是相当大的。因为通过这种推理方式与对方进行辩论，可以在自己的内心当中生起一种定解。什么样的定解呢？佛教的这种因明辩论方式，任何一种逻辑推理都是无法战胜的，通过这种推理方式完全可以推翻别人的邪见。

当然对没有智慧的人来讲，宗法、同品、异品等成不成立根本不重要，只要饭吃得好一点儿、睡觉香一点儿就可以了。但是，对于真正想要了解佛教精华意义的人来说，首先应该通达因明的推理方式，包括平时与人交谈的过程中，懂得因明推理的人与不懂因明推理的人也有很多差别。不懂因明的人，所建立的很多观点都是一种不定因，比如说“这个人肯定是个坏人，吃饭的缘故”，这是“不一定”的，如果吃饭就是坏人的话，你自己也应该是坏人了……因此，通达因明的推理方式还



是非常重要的。

这样的离一多因如果具备，那么，其所立无实——无有自性必然存在，这就是第二相同品。比如“柱子是无常的，所作故”，所作的因在无常上完全具足。因为所作与无常只是反体不同，实际上，无常就是所作，所作就是无常，这叫做同品遍。那么，“自他所说的一切万法无有自性，离一及多故”，无有自性和离一多因其实也是同一个意思，因为远离一体和多体的话，它的本体必定是没有自性的；如果没有自性的话，也就必定是远离一体多体的，此二者完全是一种同体相属的关系，这就是第二相——同品已经具足了。

所立无实——无有自性如果不存在，离一多因也就不存在，这就是第三相异品。“一切诸法无有自性，离一及多故”，如果不是无有自性，那么离一多因也无法安立，这就叫做异品遍。比如“柱子无常，所作故”，如果柱子不是无常的话，就决定不是所作的。不是无常的而是所作的法存不存在呢？根本不存在。

所谓的异品遍，仅仅没有看到是不行的，必须不存在。比如无常的反方面——异品应该是常，如果是常法的话根本不可能是所作的，在异品方面已经完全不存在。然后，同品方面只是存在不行的，比如“瓶子是所作性，勤作的缘故”，“勤作”在所作里不能遍。所以，同品方面必须遍存在，而违品方面根本不存在，这样的一种推理才是真正三相齐全的推理。

所以，平时给别人发太过也好，自己建立真因也好，应该具足三相——宗法、同品、异品，如果三相已经具足的话，可以说这就是颠扑不破的一种真理。

由于依靠“离一多因”已经完全确立了“无有自性”这一



所立，因此，从正方面叫做同品遍，从反方面叫做异品遍。如果在其上运用比喻，则分别称为同品比喻和异品比喻，比如“柱子是无常，所作故，如同瓶子”，这是同品喻；“柱子不是所作，则非无常，犹如虚空”，这就是异品喻。

周遍成立的因——离一多因，在自他所承认的欲知物——有法上成立，这样一来，它的所立也就可以无欺得以证实，由此便可排除二相与六相等过多过少的边。《量理宝藏论》中也讲到[①]：三相必须具足，如果三相不具足则不是完整的推理。因为承认二相则会出现过少的过失，承认四相、五相、六相则会出现过多的过失[②]。依靠此处所讲的三相推理，完全可以推翻他宗所承认的观点。

陈那论师所作的《集量论》中说：“三相因见义。”通过这样的三相推理，可以见到一切万法的真实义，这是自利比量与他利比量当中的自利比量。法称论师所造的《释量论》中说[③]：“宗法彼分遍。”此处的“分遍”就是指同品遍和异品遍。因此，因明自宗承许：三相具足就是一种完整的推理，三相不齐全则不能说明一切万法的真正意义。

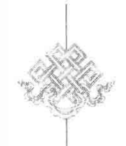
通过上述论证，已经详细阐明了离一多因在一切有实法上成立的道理。本论《前释》中说：“切莫认为此因不成立。”此离一多因在自宗和他宗所承认的万法上应该成立，怎么成立

---

① 《量理宝藏论》中说：一相直至六相间，相似安立许他错。

② 蒋阳洛德旺波尊者在他所著的《量理宝藏论释·开显因明七论灯》中也说：从一相到六相之间的相似安立方式，除了三相以外承许其他观点都是错误的，原因是，如果三相不全，就无法推出所立，为此不能成为真因；假设三相齐全，其余所有法相就没有意义了。

③ 《释量论》：宗法彼分遍，是因彼唯三。如是正因，唯有果性、自性、不可得三种因。以宗法与无则不生之关系，于唯果、自、不可得因上决定故。



呢？下面根据《难释》中的推理再作详细分析。

首先建立离“实一”，因为“一”若不成立，“多”就不可能成立，“多”的组成基础即是“一”，故而才最先确立离实有的一体。在未加观察的时候，“一”肯定是有的，这一点我们从小就开始学习，我就是一个人，柱子就是一根柱子，“一”应该成立。但实际上，所谓的“一”只是分别念假立的，根本不可能真实成立。如果“一”不成立，“多”也不可能成立。如果“一”和“多”不成立，一切有实法也就根本不可能成立，因此首先建立离实有的一体。

在这个世间，无论欲界、色界、无色界，或者西方、东方的任何一个国家，只要存在一个实有的法，这个法决定不可能有现和不现的部分。如果有现和不现的部分，那现的部分与不现的部分是不是一体？比如一百个人同时见一个瓶子，每个人都有不同的眼识产生，有些人看瓶口、有些人看瓶腹、有些人看瓶底。如果瓶子是实有一体的话，一百个人的眼识也应该变成一体了。但是这样承认成不成立呢？根本不能成立。每个人见到瓶子的眼识都有各自不同的特法，因此说，瓶子真实存在是不合理的。

在我们分别念的假立当中，可以认为瓶子是一体的，但如果是真实的一体，就不应该有现和不现的部分。从时间来讲，过去、未来、现在都不应该发生任何变化，比如今天的瓶子、明天的瓶子和后天的瓶子都是一体的，这样一来，如同今天的瓶子那样，后天的瓶子也应如是而不能发生任何变化。但是，在这个世界上有没有这种恒常不变的法呢？根本不可能有。或者，这个瓶子不应该出现东边存在西边不存在、西边存在东边不存在的情况，而应该是遍于一切空间、遍于一切时间，也不

应该出现不同的人见到从而产生不同眼识等现象。由此将会导致世间中千差万别、各式各样的法自然消失，不会出现东方的瓶子、西方的瓶子，或者金瓶、银瓶等种种分类，全部成为如同虚空一般的一个整体。

事实并非如此，一切时方中无量无边、各种各样、色彩斑斓、现量而现的这些景象，由于无一实有，绝对会显现的。比如饿鬼见到的是脓血，人却可以见到水；或者，在某人心目中不共戴天的仇敌，在另一个人的心目中则是至亲至爱的友人。由此可以了知，真正的实相上并不存在一种恒常实有的法。

很多人可能认为：轮回中的法如柱子、瓶子等，依靠离一多因、金刚屑因等进行推理时，全部可以遮破。可是涅槃的法，比如如来藏、法界等，能不能用离一多因进行驳斥呢？

可以驳斥。《般若经》中说[①]：若有较涅槃更为超胜之法，彼亦如梦如幻。《涅槃经》中说：所谓的涅槃，如幻，如梦，如阳焰，如彩虹。运用很多比喻将所谓的涅槃和如来藏等抉择为无有自性，《楞伽经》中则将如来藏抉择为三解脱门[②]。这个教证[③]在《入中论自释》和《善解密意疏》中都已经引用了。麦彭仁波切在其他的相关论典中也说：外道所承认的不可思议的我和佛教承许的如来藏，在本体空性与否方面存在很大差别。如此宣说的原因就在这里。

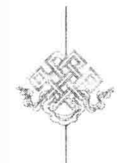
因此，包括轮回和涅槃所摄的一切万法，通过离一多因进

---

① 《般若八千颂》云：诸法如幻如梦，超胜涅槃之法如若存在，亦如幻如梦。

② 三解脱门：本体空性、因无相、果无愿。

③ 《楞伽经》云：世尊告曰：大慧！我所宣说如来藏者不同外道所说神我。大慧！如来应正等觉是于三解脱门、涅槃、无生等句义说名如来藏。



行观察时，任何一法都不应承许为实有。如果说如来藏以离一多因也无法遮破，那与外道所承认的常有自在的我也就无有任何差别了。

有些外道或未学过宗派的人提出疑问：所谓的造物者和佛教所说的如来藏有什么差别呢？为什么格鲁派的有些大德说觉囊派所承认的如来藏与外道没有差别呢？我以前在有些问答录中也介绍过这个问题[①]，实际上，真正翻开一些了义经典就可以了知，释迦牟尼佛已经宣说了如来藏也是远离一切思所分别的，其他经典当中也进一步解释到：这样的涅槃与外道的常我，在三解脱门——本体空性方面存在很大的差别。这个问题相当重要。

在这里已经次第宣说了离一多因在自他所说的一切有实法上成立的道理。当然，如果从科判而言，将常与无常、外所取境与内能取心，或所知对境与能知心识作为总科判也未尝不可。但是，由于依靠常无常、境有境等来分科判并不完整，故而此处按照莲花戒论师《难释》的观点：外道所承认的常法等全部可以归属于“遍”当中，而无常等则可归属在“不遍”当中，因此，这里将遍与不遍作为总科判。而《自释》中说：“‘异体方……’颂词中的异体绝对是指遍与不遍。”意思就是说，真实的周遍是在异体的基础上成立的；如果是非真实的周遍，则不一定是异体，在同体上，假立的周遍也可以成立。

① 见《妙法宝库·遣疑明炬》。



Chapter 40

在别周遍之中，有常物的周遍以及补特伽罗的周遍，尤其是第一类——外道所承认的有实法上，根本不可能存在实有的一体。有关这一道理如何成立的问题，在前文“自他所说法，此等真实中，离一及多故，无性如影像”这一颂词中已经讲述完毕。

在印度、尼泊尔等地，大自在派或遍入天派等外道比较兴盛。有关他们如何创造世界的观点，在全知无垢光尊者的《如意宝藏论》中讲述得相当广。我们在阅读无垢光尊者有关外道观点的论典时，有时也不禁会想：无垢光尊者是不是一辈子都在研究外道啊？大家有机会的时候，可以通过尊者的论典进行了解。

这些外道认为：作为因的大自在天等，在现在、未来、过去三时中恒常不变，在长存的同时，仿佛陶师制瓶子般造出器情万物。当然，这和我们现量所见到的很多理证都有妨害，不能这样承认。为什么呢？下面对这一问题继续破析。

凡是六根面前显现的万事万物，或者生老死病、春夏秋冬、苦乐等舍等众生不同的业感，全部是次第性显现的，不可能在同一时间当中显现。因此，你们承许为恒常的任何因都不会同时生出这一切果实，由于是一环扣一环循序渐进、接连不断而生起的缘故，你们所承认的不论是大自在天还是遍入天或者上帝，在义理面前根本不可能成立。



因此，在如此五浊黑暗的社会当中，能够值遇释迦牟尼佛的教法的确是相当有福报的。因为在佛教当中，从见解、行为、修行到最后获得的果位，无论对哪一方面进行分析，任何人都找不出丝毫的过错。只要通达这样的智慧，在任何人面前都是无所畏惧的，尤其了达中观或者因明的推理、真正通达空性无我的狮吼声或者名言中业因果不虚存在的道理之后，在任何智者面前都会立于不败之地。对此，作为佛教徒应该生起坚定的定解，这一点是非常有利益的。

按照对方的观点，在具有唯一、不可分割、一个整体这三种特点的常因当中，可以产生一切果，那么在这一因上，应该完整无缺地具足一切生果的能力。如此一来，世间上一切众生各不相同的种种苦乐等舍的感受，以及器世间形形色色、变化多端的种种现象，为什么不在同一时间当中生起？生果之因的能力无有任何阻碍的缘故，一切果法应该在同一个时间当中产生，果的诞生怎么会延迟呢？

莲花戒论师的《中观庄严论难释》当中，将“延迟”解释为安住。也就是说，种子既然无有阻碍全部具足，它的果还会停止吗？不可能的。比如，加行道在获得胜法位时，在最后一刹那无间获得见道，这时无有任何法可以阻碍它。同样的道理，在苗芽产生的瞬间，不会有任何阻碍使它停止产生。因此，常有的因在无有任何阻碍的方式下全部具足，那么，世间上的所有果法为什么不能在同一时间中当下产生？因缘如果完全具足，果却没有产生，则说明果并非跟随因而随存随灭。这样一来，你们的因果方式会出现错乱的过失。

对方辩驳说：果法不能在同一时间当中产生，是因为需要俱生缘的缘故，如果俱生缘具足，果法可以马上产生；俱生缘



不具足时，果法也不会产生。

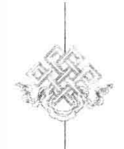
这种观点非常不合理。你们承认因是常有的，既然是常法，又怎么会观待俱生缘呢？就如同想要将虚空染上各种颜色一样是根本不可能的事情，你们所承许的常有的因还需要依靠俱生缘产生万法，这是永远也不可能实现的一件事情。

下面用一个假设句——假设依靠俱生缘使常法有所改变，那也是非常不合理的。

怎么不合理呢？我们可以提出这样的问题：如你所说需要观待俱生缘的话，那俱生缘具足时的常物和俱生缘不具足时的常物是一体还是他体？或者说，二者之间有没有差别？

如果说有差别，则说明此二者非一体。这样一来，原来具足俱生缘的常物，现在变成了不具足俱生缘的常物，因此已经成为无常了。比如说今天戴帽子的我和明天不戴帽子的我是不是一体呢？不能说是一体。如果是一体，不戴帽子时的我已经戴帽子了，戴帽子时的我也应该不戴帽子。所以说，如果认为这样的常物在具足俱生缘和不具足俱生缘时有差别，显然已经失毁了你们自己的立宗。

假设说没有差别，那么如同最初具足俱生缘一样，根本不可能有不具足俱生缘的机会，因为这样的常物由俱生缘的力量牵引而根本毫无自由。就好像套在脖子上的绳索被别人拉着一样，依靠俱生缘创造的任何果法，由于因完整无缺的缘故始终不会消失。因此，所谓的上帝如果常有，上帝在最开始时因为具有俱生缘而创造了世界的万物，那么，正如一开始创造万物那样，现在也必须如此创造万物。为什么呢？因为你承认其为常有，而且创造万法的所有因完整无缺存在的缘故。以这种方式进行推导时，对方也就无话可说了。



这时，有人反过来说：大自在天可以根据自己的能力有时候造、有时候不造。

既然如此，你所谓的能力与大自在天之间是什么样的关系？如果二者异体的话，也仅仅是将俱生缘安上了能力的名称而已。如果说二者同体，则如同前面所说，常有一体的因具足的缘故，果法永远都不会灭。但这是不可能的，春天盛开的鲜花，到了秋天时已经凋零；原本年轻貌美、朝气蓬勃的少年，现在已经两鬓斑白，第七世达赖喇嘛的道歌中也说：原来青春美满的面容，现在已经变成衰老的形象，不要说别人，即使自己也不忍目睹。

如果是常有的话，年轻时如何美丽，到六七十岁时仍然不会有所改变，然而大家有目共睹的一种现象就是，随着岁月的流失，任何人在身体、智慧等很多方面都会出现种种不同的变化。这就是无常导致的。所以，大家对无常的道理应该生起一种切身的体会。

同样的道理，世间的万物如果常有，自相续中无论如何也无法生起真正的定解。因为因是常有，果就不能有毁灭的现象，事物在最初时如何显现、最后也应该如是显现。但这一点根本不能成立。

所以，只要承认次第性产生果法，就说明常有的因根本不可能存在。只要前后一体无实，也就必定不是常有的法。

前面已经分析了俱生缘和常有之间的关系，也分析了能力和常法之间的关系。对方为了避免上述所说的种种过失，于是说：因虽然是恒常的，但由于阶段不同的缘故，不应该承认为一体。也就是说，万物的作者——上帝的本体虽然是常有的，但是并非一体。



当然，这只不过是一种说法而已。有些外道说：一切万法就像毒蛇一样，毒蛇的本体虽然是一体、常有，但毒蛇的身体具有很多弯曲的部分，这些部分是不同的。

对此可以进行驳斥：你们前面说因是常有的，现在却根据不同的阶段而有所改变，这样一来，难道不是已经失毁了你们自宗所承认的自在天常有的观点了吗？因为是不同阶段之他法的缘故。

对此，外道认为：自在天等尽管不是一个整体，但自性或相续是一个，因而在不同阶段也是恒常的，这样不会有任何矛盾。比如世间上的舞蹈家，本体虽然是同一个人，但上午可以装扮成天人、下午却装扮成魔鬼一样，自在天虽然有各种不同的阶段，但从相续角度来说应该是恒常的。

下面对此问题进行分析：只要不是唯一无分的法，是常有就不应理。颂词当中的前两句“果实渐生故，常皆非一性”已经破除了常有的“实一”，而后两句“若许各果异，失坏彼等常”则破除了常有的“非一”。也就是说，所谓的“非一”和“实一”两者已经在颂词中完全破斥了。由此不仅可以驳斥外道的观点，而且，自相续中俱生和遍计的执著也会随之破掉。

麦彭仁波切在前面分析时说：破除俱生我执，遍计我执也可以随之破除，但遍计我执破除的话，俱生我执不一定破除。当然，外道所承认的除我执以外的一个遍计我执即使破除，也不一定会破除俱生我执。但是，关系到我们现在执著的身体或者我所执著的法时，对于这样的遍计我执进行遮破之后，俱生我执也可以随之遮破。比如外道认为自己的身体是大自在天或者上帝创造出来的，它是不空常有的。对于这种遍计我执，通过离一多因的方式将其遮破后，对俱生我执有没有损害呢？一



定会有所损害的。在这种情况下，遮破遍计我执的同时，俱生我执也已经破除了。

关于这一问题，虽然有各种各样的解释方式，但真正的无谬论义就是如此。藏传佛教有关《中观庄严论》的注释非常少，现在想要参考也是很困难的，除了《自释》和《难释》以外几乎没有，而这两部论中也未讲到其他解释方法。但不管怎样，麦彭仁波切说：真正的无谬论义已经在这里宣说了。

此处只是将遍于一切数目的总相安立为一体而已，如果是真正实有的一体，就不可能避免上述所说的诸多过失。而对于假立的“一”，在这里并未进行遮破，我们可以将柱子或天空中的月亮假立为“一”，但这样的“一”根本不存在真正的实体。

对于这种所谓“一”的概念真正去观察时，实体的“一”不存在，假立的“一”也是不存在的。如果假立的“一”和实体的“一”都不存在，那么，所谓的“一”存在又在何处有一个立足点呢？因此，所谓的“一”完全是一种颠倒分别念。

这样一来，有些人说“我一个人好孤独、好痛苦……”，有些人说“我一个人住在寂静的山洞里，好快乐、好舒适……”，诸如此类“一”的概念完全是假立的，根本不可能存在。总而言之，境与有境都不存在，依此完全可以包含所有的修行内容。



Chapter 41

寅二（破自宗假立之常法）二：一、略说能破之理；二、广说彼理。

卯一、略说能破之理：

说修所生识，所知无为法，
彼宗亦非一，与次识系故。

小乘有部宗说：修行过程中，最后获得的智慧所了知的对境，应该是抉择灭无为法。比如获得预流果时，当时通过修行所得智慧的对境就是抉择灭无为法。

颂词后两句破斥这种观点。你们所承认的对境无为法也并非一体存在。用“亦”字表明：不仅外道所承认的常法不存在，而且你们有部宗所承认的无为法对境也是不存在的。为什么不存在呢？“与次识系故”，这样的无为法与它的有境或者说智慧存在次第性关系的缘故，根本不可能存在常有的机会。

自宗佛教的有部宗诸论师认为：三种无为法是常有的实法。我们在学习《俱舍论》的过程中已经详细讲述过：小乘有部宗认为无为法不仅是常法而且实体存在，经部宗以上承许无为法，但并不承认其实体存在。

所谓的三种无为法，也就是指虚空、抉择灭、非抉择灭。《俱舍论》第一品中说：“虚空二灭三无为。”小乘承认三种无



为法；唯识宗承许应该加上真如，共有四种无为法[①]；《大乘阿毗达摩》中承许八种无为法等等[②]。

其中所谓的非抉择灭是什么呢？《俱舍论自释》中说，唯与众生相续有关的才可以称之为非抉择灭，与相续无关、仅仅因缘不具足的灭法不一定承认为非抉择灭。但麦彭仁波切的《入智者门论》等相关论典承许：在任何一个地方，未能聚合因缘产生的部分，即称之为非抉择灭。麦彭仁波切并不承认小乘所许的这种灭法，小乘所认为的无为法，尤其是抉择灭和非抉择灭二者都是一种灭法，就如同挡水的水坝一样，有一种实法存在。按照大乘观点，抉择灭和非抉择灭并不是一种存在的实法。

此处所说的非抉择灭，既不是虚空也不是通过分别念观察以后断除烦恼的遮止分。那它是什么呢？对于任何一个法来说，由于因缘不具足而不产生某种法，比如石头上不具足生长青草的因缘，因缘不具足而不生的这一部分就称之为非抉择灭。因此，不论相续摄持也好、没有摄持也好，在任何时间、空间当中由于因缘不具足而不产生的这个灭法，就称之为非抉择灭。有部宗认为：此无为法不仅常有，而且是一种实体法。

凭借修道的力量而远离烦恼的这一分，则称之为抉择灭。此处的说法与《俱舍论》的说法应该相同。也就是说，补特伽罗通过修道的能力，使自相续中的烦恼已经远离。按照小乘的说法，凡夫依靠精进的修道，最后获得预流果时，自相续中所

① 《成唯识论》中也讲到了虚空无为、择灭无为、非择灭无为、想受灭无为、不动无为、真如无为，共有六种无为。

② 八无为：虚空无为、抉择灭无为、非抉择灭无为、想受灭无为、不动无为、善法真如、不善法真如、无记真如。

有见断的烦恼全部离开，烦恼离开的这个部分就叫做抉择灭，这时，他们认为有一种灭法出现。当然，按照大乘说法，不论一地菩萨还是小乘见道，通过修行断除烦恼时都不可能出现实有的灭法。但这就是小乘有部宗承许的特殊观点。

比如一位见道者的相续中，通过无分别智慧产生了对治，这时，所有的烦恼从相续中离开。从此以后，这样的烦恼不会在相续当中复生，因为有抉择灭的能力阻挡着，也有这样的说法。

这也不一定。按照《俱舍论》的观点：六种罗汉[①]当中，有些罗汉也会退失。如果退失，原来的灭法是不是没有起到作用？因为这些退失阿罗汉相续中再度产生烦恼，这样一来，原来的抉择灭没有起到阻挡烦恼的作用，是不是挡水的水坝已经被水冲垮了，阿罗汉的相续中又重新出现了烦恼呢？所以他们的观点中也有自相矛盾的地方。但总而言之，有部宗的观点即是如此，他们耽著抉择灭也是一种实体法。

本论着重破斥的不是虚空无为法，也不是非抉择灭无为法，而是要破斥通过修道力量使自相续烦恼远离的部分——抉择灭的实一。依靠这种推理，其他两种无为法的“实一”也就不攻自破了。

那么，对方究竟是怎样承许抉择灭无为法的呢？

有部宗所承许的抉择灭无为法具有三个特点：首先，补特伽罗断除烦恼以后现量见到一切万法的这种识，属于四种现量

---

① 六种罗汉，即退法罗汉、思法罗汉、护法罗汉、安住法罗汉、堪达法罗汉与不动法罗汉。《俱舍论》云：许阿罗汉有六种，前五以信胜解生，彼等解脱观待时，不动法者不动摇，故彼不待时解脱，彼由见至因所生。



当中的瑜伽现量，而所谓的抉择灭即是瑜伽现量的对境；其次，抉择灭远离了一切有为法的法相——生、住、灭；第三，这样的抉择灭无为法在胜义当中存在。

他们认为：依靠瑜伽现量可以现见的缘故，应该在胜义中自性实有存在。而且，这样的瑜伽正识与其他识有所不同，比如缘柱子可以产生眼识，柱子即是所缘缘，但抉择灭无为法与此并不相同，虽然瑜伽现量可以了知抉择灭这一对境，抉择灭本身却并不会产生缘自己的这种识。原因是，生果是有为法的特征，而抉择灭属于无为法。

这就是对方宗派的说法。然而真正依靠因明的观察方法来分析时，只要缘取对境就必定会产生它的有境，假设未能产生有境，所谓的对境也就不能成立，因为境和有境是观待而安立的。但是对方认为，依靠无为法产生有为法的果具有很大的过失，是不合理的。

那么，有部宗为何如此承许呢？下面分析他们承许上述观点的原因。

实际上，对方认为对境应该有两种，一种对境能够产生各种各样的识，可以起到因果的作用；还有一种虽然是对境，但不一定产生它的果，就像无为法一样。因此说，并不是所有的对境都会成为唯一因的本体，他们认为：瑜伽正识虽然按照先后次第而了知对境无为法的抉择灭，但此无为法与识之间无有任何关联。

大家应该了知，境和有境之间存在一种能知所知的关系。如果否定这种关系，眼睛和眼睛的对境——柱子之间也不存在任何关系，心和心的对境——法之间也不存在任何关系了。但是，因明中明确讲到有能生所生的彼彼所生以及同体相属这两



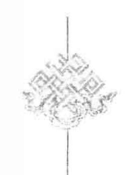
种关系，如果明明是能知所知或能缘所缘，却仍然不成为关系的话，那声音和耳识、色法和眼识之间也不应该存在任何关系，会出现这样的过失。

这也只不过是他们的一种想法，认为以瑜伽现量了知的无为法与瑜伽现量之间，根本不存在能产生和所产生的因果关系，由此来证明对境无为法完全是一种恒常不变的实有法。

这一点与从未学过宗派的人的心理非常相合。因为一般人都认为：眼识虽然是变化的，但柱子却恒常安住于一处——昨天见到的柱子、今天见到的柱子和明天见到的柱子其实都是一个柱子，只不过眼识方面产生了一种变化。比如昨天戴近视镜、今天没戴眼镜、后天戴了个墨镜，这样便会产生三种不同的眼识，而从柱子的角度来说，这三天当中从未改变过，应该是一体的。

对于这种说法，大乘论典根本不承认。《赞法界论》等有关大乘论典中说：从一地菩萨到十地菩萨之间，如同初一到十五的月亮一样，无分别智慧越来越明显。那么，对境方面有没有变化呢？如果对境无有变化，一地菩萨与十地菩萨所见的法界应该相同，为什么呢？对境无有差别的缘故。麦彭仁波切在《澄清宝珠论》中说：从分别念的角度来讲，法界或各别自证应该存在差别，如果无有差别，会出现一地菩萨和二地菩萨所见相同的过失。因此说，智慧有越来越明显的差别，而法界是唯一的无为法、无有丝毫改变的话，那给小乘宗所发的太过依然会存在。

那么，我们应该如何承认呢？一方面，《释量论》中说：佛陀的智慧也是无常的。为什么呢？在具有邪见的众生面前，不要说一地到十地菩萨的智慧，即使佛陀的智慧也是无常的；



但从真正远离一切戏论的角度来讲，佛的各别自证也好，法界的本体也好，都是远离一切戏论的，没有这样那样的种种分别。

这时有人也许会问：大乘菩萨从一地到十地之间的有境如果存在差别，那外境是否有差别？外境有差别的话，很显然就不是无为法了，这样一来，法界已经成了无常法，会不会具有这种过失呢？

在这里，诸佛菩萨见法界的方式并不是因和果之间的推理，因为所有的产生、一体异体、境和有境的关系等，全部是依靠分别念的方式来安立的，而真正的瑜伽现量则以远离一切分别的方式来缘法界。那为什么大乘佛教说法界是无为法呢？一方面，大乘并不承许所谓的法界是一种实有法；另一方面，诸佛菩萨缘法界时，并不像具有分别的识取柱子一样，存在前刹那与后刹那的联系，而是如同在空中寻找鸟迹一样，根本无法得到，是以分别念不可衡量的。从这个角度来讲，大乘不可思议的境界在此处所说的理证面前无有任何违害。

下面对对方观点进行驳斥。承许由修所生的那一瑜伽现量识所了知的抉择灭无为法成立实有的观点也同样不合理，因为真正进行详细观察时，所谓的无为法实际并不是实有存在的一体，因为现见无为法的智慧——瑜伽现量的识具有前后次第，因此与其密切相关的对境——无为法根本不可能成立为常法。

颂词当中的“亦”字是说，前文所讲外道认为“常物产生万事万物”的观点显然不合理，而此处有部宗所承许的无为法虽然不产生任何法，但是“无为法本体恒常不变”这种观点同样不合理。所以，不论产生果还是不产生果，凡是常有的法永远都是不合理的。



其实他们是这样认为的：依靠柱子产生看柱子的眼识，是一种彼彼所生的关系，但对境无为法与有境智慧之间仅仅是一种能知所知的关系，依靠这种有境的力量不可能使无为法变成有为法或者多种法。

佛教自宗的有些宗派认为：法性是常有的、如来藏是常有的。而一些外道则认为：瓶子没有遇到铁锤之前一直常有存在，遇到铁锤时就会摧毁。实际上，凡是认为某一对境常有之宗派的主张，从本质上来讲都是一致的。就如同大多数人所认为的那样，昨天见到的瓶子与今天见到的瓶子，这两者的有境心识尽管不同，但对境瓶子却是同一个。实际上，正是由于凡夫相续中存在的相似迷乱因才导致产生了这种想法，真正来讲，昨天的瓶子微尘许也不会在今天的瓶子上存在，只不过我们未能认识而已。

真正来讲，今天缘取瓶子的眼识与明天缘取瓶子的眼识如果异体，对境也决定不会成立为“实一”。静命论师通过他的智慧，在下文对这方面的道理进行详细说明。

卯二（广说彼理）分二：一、以前识之境跟随后者不合理而破；二、以前识之境不随后者不合理而破。

辰一、以前识之境跟随后者不合理而破：

前识所了知，自性若随后，

前识亦变后，后亦成前者。

前一刹那的境如果跟随后一刹那的识不合理。比如昨天眼识看见的瓶子与今天所看见的瓶子，在对境方面没有任何变化，那么，昨天见瓶子的眼识也应该成为今天见瓶子的眼识。假设昨天因为眼睛疼痛而没有戴眼镜，今天却戴了眼镜，那



么，今天所见的柱子与昨天完全相同的话，就应该如同今天戴眼镜一样，昨天也戴了眼镜；或者说，如昨天没有戴眼镜一样，今天也应该不戴眼镜。但是，大家可以现量见到，昨天没有戴眼镜而今天戴了，会出现这样的过失。

我们可以给对方提出一个问题：如果说瑜伽现量所见到的无为法是常有不变的，那么，大乘一地菩萨与十地菩萨所见无为法的法界是不是一体？或者，小乘预流果所见到的无为法和获得阿罗汉果时见到的无为法是一体还是异体？

对于这一问题，他们认为：对境无为法毫无疑问是存在的，这一点依靠其他的仪器或者凡夫人的识根本无法了知，唯有依靠瑜伽现量的识才能够了知，而识也决定是以次第来缘的。

既然如此，你们承许以瑜伽现量缘的时候具有一定的次第，那么必定会出现两种情况：一是前识现量缘取的对境，到后识时依然不变、一直存在；二是到后识时，前识所缘取的对境根本不存在。除此之外，不会再有其他情况。

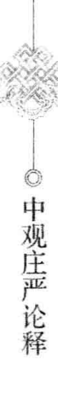
假设承许第一种情况，预流果所见到的无为法和阿罗汉果所见到的无为法在对境上无有丝毫差别，那么如同预流果所见到的那样，阿罗汉果也应该见到同样无为法的法界。如此一来，缘取对境的识存在差异完全不合理。因为对境完全相同，依靠对境所产生的两个识决定不应该存在任何差别。

比如我看见柱子，我的眼识称为见柱子的眼识，也可以说是柱子产生我的眼识。那么，我的眼识作为柱子的有境，柱子作为我的眼识的对境，二者之间存在着非常密切的能知所知的关系，除此之外，境和有境之间不可能存在诸如朋友、主尊等这类关系。因为对境与有境之间相互对应而存在，依靠第一刹



那的外境、第二刹那的外境，今天的外境、明天的外境，或者白色的外境、蓝色的外境，由于各种不同的外境，我的眼识也随之产生种种不同的差异。否则，外境全部是一个实体，而有境却存在千变万化的各种差异是完全不合理的。

对于这个问题，下面还会有很多破析。《中观庄严论释》当中，麦彭仁波切宣讲了非常尖锐的理证，如果没有详细观察，很多问题也就无法解开。但是，这样的道理，如果在自相续中生起来的话，对万事万物实有的执著也必定会随之破除。因为现在很多人对“唯一”、“多种”的执著特别特别大，这样的执著，依靠上述中观理证的观察方式，完全可以从根本上断除。所以对我们来讲，对中观的闻思是非常重要的。



Chapter 42

有部宗认为：获得圣者智慧时，不论是预流果、一来果或是阿罗汉果，他们的智慧是刹那性的，而他们所安住的法界无有任何因缘所作，是常有不变的无为法。但这种说法是不合理的。境是无为法则有境也应该是无为法，如果境是无为法而有境是有为法，则如同上一颂词所说："前识所了知，自性若随后，前识亦变后，后亦成前者。"

任何外境和有境都是互相观待而安立的，有多少外境就有多少有境，如果没有外境，执著它的有境也不可能产生；如果有很多有境，显然外境也应该有很多。这一点，在本论讲到唯识宗观点时会比较细致地进行说明，麦彭仁波切在《释量论广疏》中也说：境有多少个不同的差别，有境也应该有如此多的差别。也就是说，境和有境的数量是等同的。

按照对方的观点，当我执著瓶子时，执著瓶子的心识是 60 个刹那，一个刹那当中又可以有 60 分，而外境瓶子上不应该存在这种刹那的变化。这肯定是不合理的，从比较粗大的概念来讲，比如我的眼睛在 1 秒钟内见到柱子，而这 1 秒钟还可以分为 60 个最细微的刹那，因此我的有境在 1 秒当中也可以分为 60 个刹那，同样，外境也可以分为 60 个刹那。但正如你宗所说，外境如如不动地安住而有境可以分的话，这显然不合理。

真正来讲，第一刹那的无为法对境上，只有一个有境，根



本不能安立为其他法的有境。比如预流果的智慧缘取对境无为法时，它的有境只有一个。但如果预流果时的对境和一来果时的对境是同一个实有本体，那么第一刹那间执著无为法的预流果的识，应该变成第二刹那产生一来果的识，而一来果的识也应该变成预流果的识。为什么呢？因为对境一体的缘故。如果对境一体，依此产生的有境就不可能产生前后的差别。

那么，1 秒钟可以分为 60 个细微的刹那，其中第一个刹那的对境是不是无为法？应该承认是无为法。既然是无为法，它的有境是什么呢？就是第一个刹那的这一识，它有没有两分呢？可以承认没有两分，如果没有两分就应该是一体。同样，你宗承许对境一体的话，依靠它产生的后识也必定变成前识，前识也必定变成后识，在这一识上不能进行前后的分割。

因此，说“前识的对境无为法在后时也存在而当时前识不存在，以及后识的所知在前时存在而后识不存在”均不合理。意思就是说，预流果时所见的对境无为法恒时存在，而后识一来果时，对境虽然不变而存在着，但前识预流果的智慧不存在；或者，前识预流果存在时，后识一来果的智慧不存在，这期间，从预流果到一来果、阿罗汉果的对境始终不变而存在。这种说法非常不合理。实际上，同一个对境所产生的识也应该是一体的，如果识的一体不成立，那么如同识有多少个一样，对境也应该有同等的数量。

对方认为：假设某一对境有时间先后的差别，那么前后是一体当然不合理。但是，无为法不可能是无常的，而从识的角度来讲则是无常、刹那性的。因此，识可以屡次三番地缘取同一对境，但对境无为法不可能出现前后多体的变化。

对此驳斥：成为各自识之所缘境的那一部分，在有境尚未



存在之前以及有境已灭之后如果存在，它的有境又怎么会没有呢？比如说，你们所承认的无为法，在预流果的智慧还未产生时就已经存在，而预流果的智慧已经灭后仍然存在，那么，针对这一对境的有境心识为什么不存在？这样的有境在未产生时就应该存在，正在产生时也应该存在，最后毁灭时还是应该存在。

但这种说法，对方是不承认的。对方始终认为：对境恒常存在，而有境是变化多端的。

其实这仅仅是未加详细观察的一种分别念而已，真正去观察时根本不可能成立。因为不同的所缘对境与能缘心识相互脱离以后，也就不可能再取受这一对境。前面已经再三强调过：境与有境互相观待而安立。但是，对境在有境没有产生时就已经存在，有境毁灭后仍然存在，这样一来，有境毁灭之后，它是谁的对境？或者说，有境还未产生时，它是谁的对境？就好像从来不存在“长”的话，“短”会不会存在？从来没有“高”，“矮”会不会存在？答案毫无疑问是否定的。同样的道理，所谓的有境早已经毁灭，针对它的外境怎么会存在呢？境和有境不可能脱离而产生，否则，就不能称之为真正的境与有境了。

而且，不针对有境的一个实有对境也是根本不可能存在的。比如耳朵从来听不到的一种声音会不会有呢？眼睛从来看不到的一种色法会不会有呢？根本不可能有。因此，这样一种“实一”的对境不可能存在。如果这样的对境存在，那是通过六识中的哪一个识来了知的？这样观察时，你们的这种说法根本不合理。

上述遮破了他宗的观点，以下讲自宗对所谓“一”和



“多”的概念是如何认知的。应该这样承认：如果存在一种实有的对境，取它的识就不可能次第产生，也必定是实有的。

我们平时虽然会说：“我昨天看见这个瓶子，今天也看见了这个瓶子……”但实际上，这就是自相续中的相似迷乱因导致的。有人会想：“我去年趟过这条河，今年也趟过这条河……”对于这一点并不是很难解释，去年趟过的那条河早已汇入大海，今年怎么还会在这里呢？即使从未学过宗派的人也会明白：河水一直不断地流淌着，去年的河水确实已经汇入大海了。我们每个人也是如此，表面看来，似乎我昨天看见了这个人，今天也看见了这个人，这个人根本没有任何变化，但相隔很长时间再见到这个人时，我们经常会说：“你老了很多……”其实人的身体每个刹那都在衰老，只不过我们误将相似的刹那连续不断假立为没有变化而已。比如，色蕴原本是不可能存在的，但是很多微尘组合在一起时，人们也会执著存在色蕴一法。同理，瓶子只是刹那无常接连不断的一种相续，但人们误认为它是同一个瓶子而如此假立为“一”。

对于内道所承认的实法，不管是如来藏实有还是其他任何一种实有法，通过离一多因进行破析时，就会从自己的心坎深处真切地认识到：所谓一体实有的法根本不可能存在。如此一来，因明和中观当中所说的不观待因和有害因也可以轻而易举得到证明。

所谓的不观待因，以前法王如意宝讲《释量论大疏》时举过这样一个例子：从家里出门一直到经堂门口，这整个过程是不是无常呢？这一点不需要观待任何法，必定是刹那刹那无常的。如果不是无常，刚刚出门的第一步和到达经堂的这一步就应该是一体了。但是根本不可能的，假设从家门口到经堂需要



迈一百步，如果成为一体的话，即使到了经堂门口还需要迈一百步；或者刚刚出门的时候，根本不用迈步就已经到了经堂。

因此，不需要观待任何法，万法本身就是无常的、空性的。不论是人的生老死病还是外面的河流山川，它自己就在不断地刹那刹那迁流变化着。外道说：瓶子在未遇到铁锤之前常有存在，一旦遇到违缘就会毁灭。而佛教认为：一切万法都是无常的，这种无常自然而然显现，全部都变成空性。这就是不观待因的一种推理方法。

那什么是有害因呢？有些外道说：大多数的法是无常的，但个别的法，如大自在天是常有的；或者说，大多数的乌鸦是黑色的，但也有个别的乌鸦是白色的。这一点，通过因明观点进行推测时，这种说法具有正量的违害，因此称之为有害因。

对于不观待因和有害因，《量理宝藏论》和《释量论》中讲得比较广。此处说：因明和唯识中所提到的有关无常、空性等很多推理，全部可以包括在本论所提出的离一多因这一推理中。

总而言之，无论有为法还是无为法，只要你承认外境真正实有，执著它的心识就不可能是一种次第性的产生，必定是一种实体。比如承认瓶子常有或实有，那么执著瓶子时，要么这种执著永远不能改变，要么永远不能执著它。总之，今天执著明天不执著，或者，第一刹那执著、第二刹那停止的次第性根本不可能合理。

然而，对于假立的一体与多体，何时何地都不是遮破的对象。所以中观宗说：世俗中全部是假立的——瓶子是假立的、执著瓶子的心识也是假立的，任何法都经不起观察，但这种假



立的对境和有境在名言中可以成立，不能破析。麦彭仁波切也说[①]：破显现的中观派何处也无有，承认实有的中观派何处也无有。

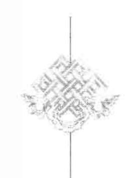
如果对于假立的一体多体进行遮破，则此处所说的“六”大庄严也不能成立，释迦牟尼佛是现在娑婆世界“唯一”的佛陀也不能成立。假立的“一”和“多”谁也不会遮破，这不是我们遮破的对境。假立的“一”和“多”虽然没有必要遮破，但世间上的人们一直执著一切法为实有，这是一种大的错误，如果执著原本假立的法为实有，就必定会对自己的地道证悟产生障碍，因此必须破掉。

我们学习中观的目的，就是要通达一切万法都是假立的。现在世间人们特别执著的万事万物应该是假的，为什么呢？因为依靠中观理证真正破析时，所谓真实存在的一法何处也找不到，如果真实的一法找不到，那多个真实的法能否找到呢？也是找不到的。在茫茫轮回苦海中不断沉溺的可怜众生，无始以来一直没有善知识的引导，始终处于一种迷茫的状态当中。因此，我们应该早一点自我反省，从迷茫中醒觉过来。麦彭仁波切说：这一点随时随地都非常重要。

不仅《中观庄严论》当中破除了恒常实有的法，《释量论》当中也有类似的教证：“坚石金刚等，境不观待他，故众生之识，应成同时生。谓俱生缘助，故彼次第生，各刹那说他。”有些宗派认为：帝释天等所拥有的仙人骨头制成的金刚等非常坚固，依靠外缘也不会被摧毁，因此它不观待其他法，是常有

---

① 《澄清宝珠论》：在针对世间迷乱凡夫时，没有任何破名言显现或说毁谤名言世俗的中观。



真实存在的。

这种说法不合理。你们说所谓的金刚石、常有自在的我等真实存在，如此一来，众生见到它的所有识也应该同时产生。

对方对此反驳：俱生因缘具足时可以次第产生识，它的本体仍然是常有的。有关这方面的问题，前文已经作过遮破：如果常有，具有俱生缘的本体和不具有俱生缘的本体是一体还是他体？或者，你所谓的能力存在时和能力不存在时是一体还是他体？依靠这种方式观察就可以得出：你宗所说的观点根本不合理。

因此，大家应该知道，不论金刚还是外境无为法，任何一个法，只要认为它实有，就必定需要识来了知。比如你们认为金刚实有，那么，“金刚是不是实有”这一点，需要通过眼识来了知，而产生眼识的前提条件：一个是作为增上缘的眼根必须具足，第二是作为所缘缘的金刚存在。如果金刚存在，金刚的第一刹那并非产生眼识的对境，而第二刹那则成了所缘缘——眼识的对境，如此一来，所谓的金刚这一外境已经变成无常了。所以说，实有的一体不可能存在，否则，所谓的识也就不可能根据时间、地点的不同而次第性产生了。



Chapter 43

对于外道所承认的常法，前文通过不同的论证已经遮破了。内道有部宗认为：前识、后识共同所见的有一种无为法，叫做抉择灭。这种抉择灭也是根本不存在的，只不过是宗派的一种假立而已，现在主要抉择这个问题。对此，不仅本论以理证遮破了其常有，而且，《释量论》中也对其进行了遮破："坚石金刚等，境不观待他。"他人所承认的石头、金刚等坚实的外境，是不观待任何法而产生的，它自己就是刹那刹那灭尽的。"故众生之识，应成同时生"，如果是不观待而真正实有的话，所有众生的意识也应该同时产生，但实际上，今天见到金刚钻石的眼识和明天见金刚钻石的眼识完全不同，因此，所谓的外境也是完全不同的。"谓俱生缘助"，如果对方说：俱生因缘具足时可以产生眼识，俱生因缘未具足时，它的本体是常有的。这种说法也不合理，"故彼次第生，各刹那说他"，由于金刚钻石出现了具足因缘和不具足因缘两个阶段，可知金刚钻石这一外境也是次第而生的，如果对境次第而生，各刹那见它的识也应该是他体的。就如同见到外境的各刹那识为他体一样，外境自己的本体也并非常有。

以上对于"无为法常有存在不合理"这一道理已经作了明确说明。但由众生相续中众多的迷乱因所导致，有些众生从行相上错认为一体；有些众生将时间的前后相续错认为一体；有些众生将方向误认为是一体，由此误认为存在一种实有的外



境，而见到外境的识——有境则是各不相同的。

比如一个瓶子，一百个人从东南西北不同的方向见到，从而生起完全不同的眼识，但对境瓶子只有一个。再比如一个人唱出悦耳动听的歌声，这样的歌声可以在一百个耳识当中产生。如此类推，所谓的六识都可以作为比喻。

众生相续中的错乱因有很多种，从时间来讲，认为今天的柱子就是昨天的柱子，今天的河流就是昨天的河流；从行相来讲，今天看是红色的柱子，明天看还是红色的柱子；从方向来讲，从左边看是红色的柱子，从右边看仍然是红色的柱子，无论从四方四隅哪一个方向来看都是这根柱子。当然，从未学过宗派尤其未学习过因明和中观的人，对于真正的外境可能根本没有观察过，因此才会出现这样的分别妄念。

众生相续中无始以来存在的这种实有执著的确很难去除，所以，麦彭仁波切在下面将通过浅显易懂的理证方法再次进行推测：比如预流果时所见无为法的对境和一来果时所见无为法的对境，此二者如果是一体，那么，预流果时见到所知无为法的这一阶段，在一来果时到底能否了知？或者说，今天正在见瓶子这一阶段的对境，明天的眼识是否能够了知？首先提出这样一个问题。

如果说了知，也就是说，今天所了知的瓶子这一对境，明天仍然了知。这是绝对不可能的事情，为什么呢？因为明天的识还没有产生。或者说，预流果时所了知的对境，如果说不了知，就必须承认前识的对境不成为后识的对境，如此一来，即出现了前识了知的阶段和后识不了知的阶段，那么，一来果所产生的识将不能了知预流果的对境。因为你宗所承认的对境是唯一、无分、常法的缘故，如果对境改变，就会失毁你宗所承



许的无分恒常这一立宗。

我前段时间见到了一个补鞋的人，他以前在我读甘孜师范学校时就天天在学校门口补鞋，当时他一见到我就说："我的老朋友……"他认为：二十多年前所认识的我与现在的我是一体的。实际上，二十多年前的我与现在的我完全不同。如果相同，二十多年前的我，依靠现在的眼识也应该见到；或者，二十多年前的眼识应该见到我现在这种出家相。但这一点任何人也不会承认。

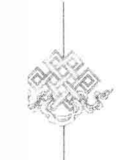
麦彭仁波切此处的推理方式非常尖锐，在没有详细观察时，似乎一种行相上的实有一体可以成立，但真正观察就会发现，恒常实有的对境根本不可能成立。

同理，从前识是否了知后识所了知的对境来观察：如果前识可以了知后识的对境，比如说明天的瓶子，今天的眼识已经见到。这是绝对不可能的，因为今天了知的对境已经灭完了，明天的所缘境还未产生，所以不可能了知。如果可以了知，今天见瓶子的识已经成了明天的识，这是不合理的。由此可以遮破"前识和后识了知的对境是同一个"的妄念。

由上述推理可以得出一个结论：前识的对境与后识的对境截然不同。从有为法瓶子的角度来讲，今天所见到的瓶子与明天所见到的瓶子完全不同；从抉择灭的角度来讲，一来果所了知的对境与不来果所了知的对境也不应该是实有一体。

对方虽然承认后识可以了知前识的对境，前识也可以了知后识的对境，但是，由于了知了后识的对境，前识也应该成为后识；而了知了前识对境的缘故，后识也已经成了前识。

我们说今天的识，是因为了知今天的对境的缘故，除此以外再没有其他安立方法；然后了知明天的对境的原因，可以说



是明天的识。如果说：今天的识可以了知明天的对境，那么今天的识应该变成明天的识，明天的识也就变成今天的识了。这样一来，未来和过去已经错乱了，境和有境也已经错乱了，这一点既不符合因明的观点，也不符合世间的自然规律，因此这种说法非常不合理。大家应该清楚：只要对境无分一体实有，缘它的识也必然成为独一无二，绝不可能存在多体。

对于这一问题，有些极其愚笨的人固执地说："识前所现的对境虽然不同，但外境的确是一个。"这也是非常愚痴的一种说法。他们认为：瓶子的本体如如不动安住着，但是不同的众生看到它之后可以产生不同的行相。就像数论外道所说的：神我是常有的，但现象是各式各样的。内道的个别论师也认为：瓶子或者无为法的本体如如不动而安住，但不同的众生可以见到不同的行相，也即在六根识面前显现的外境可以多种多样。

首先按照有部观点来讲，这种说法根本不合理。有部宗认为，眼睛见到柱子时，不存在一种行相，而是以与眼根无二无别的方式来取境。这种观点，在学习《俱舍论》时，曾站在经部宗的观点驳斥过：由于眼睛不可能跑到柱子上，柱子也不可能进到眼睛里，此二者怎么会变成无二无别呢？而且，你们认为外境实有一体，行相则是各种各样的。然而，有部宗并不承认一种行相，因此与自宗观点相违，所以这种说法不合理。

按照经部宗的观点来说，经部承许隐藏的法，依靠它可以在眼识前出现一种行相，就如同镜子一样，外境的行相可以现在镜中。这样一来，外境的本体常有，在眼识前显现的行相非常有，既然如此，外境与行相是一体还是他体？如果说是他体，行相已经不成为这一外境的行相了。如果说是一体，眼识

前的行相有多种变化，比如今天见到了一块蓝色的布，色彩非常鲜艳，可是经过一段时间的风吹日晒，再见到这块蓝布时已经脱色，如果外境常有且与行相一体的话，就不应该出现色彩鲜艳和脱色这两个阶段。因此，从经部的观点来说，上述说法也是不合理的。

他们又会想：就像许多人的识缘同一个瓶子那样，虽然心识是分开的，但对境是一体又怎么会相违呢？

这与上述想法无有差别。一百个人的眼识当中都出现了一个白色的瓶子，因此说，外境应该是一体的，只不过每个人的眼识里出现的行相不同而已。这是他们的观点。我们有时也会这样想：我面前的花瓶在没有遇到其他外缘时一直常有，而不同人见到它时，有人觉得这个花瓶很好看、有人觉得不好看，有人觉得它的色彩很鲜艳、有人觉得并不鲜艳等等，瓶子的本体实际无有任何改变，但一百个人却出现了一百种不同的判断。其实这种说法是不合理的，你所谓的一体究竟从何谈起？因为它根本不可能成立。

我们执著瓶子是大腹的，可以装水、可以插花，实际上，这只是依靠遣除“这不是柱子”、“不是电筒”、“不是转经轮”等其他法后，用一种遣余的心假立为瓶子而已。真正来讲，瓶子也是由众多微尘组成的法，我们只是将诸多微尘组成的法假立为“一”而已。如果它是真正实有的一体，众多的人缘取它的时候也就不可能出现种种不同的识，因为外境如果真正实有一体，那么众多人缘取瓶子而产生不同的有境就完全不合理。

总而言之，将不同时间、不同地点、不同形象的很多法积聚在一起时，对于众多的刹那和相续产生了执著，认为“这是一个瓶子、那是一根柱子”，我们的心目中形成了一种“一”



的概念，并且执著在我面前的是“一个瓶子”、“一根柱子”……，然后语言中也说：“我见到了一个瓶子、摸到了一根柱子……”诸如此类的语言与分别念，当我们真正去观察时，所谓的一个瓶子的“一”到底去哪里寻找？根本无法找到，只不过是很多很多微尘堆积在一起的一种形象，我们将之称为瓶子、柱子。

上述是从有为法的角度来讲的，从小乘所承认的无为法来讲也是同样。所谓的抉择灭无为法，只不过是否定了所破，也即所有烦恼全部灭完了的无实部分，或者说根本不存在烦恼的这一部分。人们认为它真实存在，自己可以在无有烦恼的境界中入定，可实际上，真正无为法的实体，连经部宗都不会承认，更不要说唯识、中观等，他们更不会承认。

对于所谓的无为法，只是依靠遣余的心认为：无有烦恼的一种对境就是无为法。并且以分别念耽著此无为法存在。由于有部宗的论师一直强调：无有烦恼的对境——抉择灭无为法应该存在。因此，每当提起无为法时，就会在内心不由自主地想到一种实有的、真实存在的对境。就像小时候阅读神话故事时，只要说“咕咚”，我们的脑海中便会出现“咕咚”的形象一样。所谓的无为法，也只是你们脑海中如此认为而已，实际上根本不存在。

上述理证不仅对小乘宗有妨害，以前萨迦派为主自空派的一些智者也异口同声地说：他空派的个别论师认为如来藏的本体常有、成实，如同虚空一样，当心的垢染乌云逐渐散去时，对境——法界的本体就会显现，它是恒常不变而存在着的。对于这种观点，静命论师此处殊胜尖锐的理证，对它同样具有很大的妨害。



麦彭仁波切在《定解宝灯论》、《他空狮吼论》等论典中说：他空派所承认的如来藏不应许为实有，如果其本体不是三解脱门而是实有的话，就必定会出现不能脱离轮回这种过失。龙猛菩萨在有关的中观论典中，对如来藏的本体离戏空性方面作了广泛宣说；而弥勒菩萨在《宝性论》等论典中，则从如来藏光明方面进行了宣说。

正如他们所说，不管是法性还是其他法，凡是要破恒常实有这一点，大亲教师——静命论师的这一理证委实富有无比的说服力。正因为是空性的原因，如来身智可以堪称为所有万法之最，它是无欺微妙的，可以趣入无量时空，佛陀的身智等所有功德以理无害而可以安立。如果不承认为空性，就与外道所承认的“我”无有差别。所以，在学习中观的过程中一定要了知：包括如来藏在内的一切万法都是空性的。这样不会出现任何过失。

此论中，依靠“若成为观待时间的次第性，前后识的对境实一即不成立”，也即如果成为次第性识的对境，所谓“无为法常有实一”这一观点就已经失去了立足点。实际上，无论无为法还是有为法，任何法只要成为不同识的对境，就肯定不是常有的。人们所说的“一”，在这一理证面前根本不可能成立，所谓的一个瓶子，也只是遣除了非瓶以外的法而假立了一个瓶子；所谓的无，也只不过是破除了有边以后建立了一个“无”，它只能在分别念的遣余面前成立，实际根本不可能存在。



Chapter 44

前文说："前识所了知，自性若随后，前识亦变后，后亦成前者。"通过修行得来的智慧在缘抉择灭无为法时，其对境如果常有，那么，前识变成后识，后识也会变成前识。因为有境如果是"一"，外境也应该是"一"；有境如果是"多"，外境也就不可能是一体。

所谓的"一"只是将众多积聚的法假立为"一"。从因明的反体角度来讲，遣除非所知的很多部分之后建立一个所知，或者遣除无实法而建立一种有实法，遣除有实法从而建立无实法。

下面所讲的主要还是离一多因当中的"离一"，这一点大家一定要掌握。静命论师这种离一多因的分析方法，在其他中观论典中只是简单提及，根本没有如此广泛的论证，这就是《中观庄严论》的一个特点。麦彭仁波切在《入智者门论》中讲述中观应成派的共同五大因时，分别介绍了五大因在哪些论典中作了广讲，比如金刚屑因在《入中论》中讲得比较多，大缘起因在《中论》中讲得很多，而离一多因则在静命论师的《中观庄严论》中作了非常殊胜的讲解。所以在这里，根据静命论师的颂词，麦彭仁波切通过他老人家敏锐的智慧作了更加详细的论证。

希望每位道友在闻思修行的过程中不要松懈，始终将自己的心力和精力全部投入到闻思修行上来。有些福报不太足够的

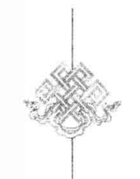


人，时而精进时而松懈，以这种态度不会掌握上述教言的精髓。尤其麦彭仁波切观察一体如何不存在的这些推理方式，大家一定要付出一番努力才能在自己的内心清清楚楚掌握，否则，即使你再聪明也只是大概了解而已，不会特别扎实。

总而言之，我们一说“瓶子”，除瓶子以外的柱子、本子等其他法已经全部排除了，因明当中将之称为语言总相；我们在心里执著一种瓶子的概念，这时，除瓶子以外的柱子、房子等其他所知万法也已经排除了，这称为分别念的总相。通过语言和分别念可以执著为一个瓶子，并且在未经观察时假立其为一体，然而真正观察时，瓶子可以分为金瓶、银瓶、铜瓶、铁瓶……金瓶当中也可以分大金瓶、小金瓶、东方的金瓶、南方的金瓶……南方的金瓶也有杭州的、厦门的等种种不同，厦门的金瓶又可以分大公司的金瓶、收藏家的金瓶……因此，不论是心里的概念还是语言的总相，对所谓的“一”真正去观察时，根本没有一个整体的“一”存在，在语言和分别念没有穷尽之前就可以不断地分析下去。

那么，从外境上是不是也可以这样分呢？可以分。我们所执著的一个整体的瓶子，其实是由各种微尘组成的。对于组成粗法的微尘，有些人认为可以一直分到无穷。但这种说法，前译派的有些中观论师并不承认，为什么呢？从语言和分别念的角度，说可以无穷无尽分下去倒也是可以的，但从外境角度如此逐渐分析下去，最后就已经变成空性了。由于真正的微尘根本不会存在永远也分不完的情况，因此说，一切万法都是空性的，不论“一”还是“多”，全部都是假立的。对于这个问题应该深刻了知。

当然，按照小乘观点来讲，外境上最细微的就是无分微



尘，心识上再不能分的就是无分刹那。但真正来讲，无分微尘再也不能分的时候已经变成空性、消于法界了，而无分刹那再也不能分析下去时，即是所谓心的本体。最终，在整个万事万物当中，不管是粗大的法还是细微的法，始终得不到再无法分、唯一整体的一个法。

从器世界来讲，最细微的就是无分微尘；从有情世界或者心识来讲，最细微的则是无分刹那。不论无分微尘还是心识刹那，在未离开能缘心识之前，都可以一直不断地向下分，一旦离开能缘的心识，它的这种一体还存不存在呢？当然不存在。小乘论师也好，中观论师也好，对于这样的微尘和刹那不断破析，最后根本不可能出现一个成实的法，否则就变成常有了。如果你说还可以再分的话，那小小的微尘与须弥山应该没有差别了，因为对须弥山不断分析时，会有无穷的微尘；对微尘再分时也有无穷的微尘，二者都是具足无穷微尘的物质，故而不会有任何差别。

因此说，不论有为法还是无为法，凡是真实安立的“一”就不可能成立，唯是一种假立的“一”而已。

比如说“前识的对境是某一法、后识的对境也是某一法”，这只是将刹那的许多法假立为“一”罢了。从时间角度来讲，我们认为：前一刹那所见到的柱子和后一刹那所见到的柱子在本体上是一体的。但实际上，前刹那的柱子和后刹那的柱子只不过是时间的相续接连不断，前一刹那的柱子微尘许也不会存在于后刹那的柱子之上。对于这样的无常性，由于时间相续上的一种错乱因而使我们未能获得认知，造成了前刹那柱子与后刹那柱子一体的错觉。

再比如说：在同一个时间当中，经堂里的道友同时见一根



红色的柱子，甲说：“我见到了这根红色的柱子。”乙说：“我也见到了这根红色的柱子。”正在见红色柱子时，只不过每个人面对的方向不同，但每个人都认为见到了同一根柱子。实际这是根本不可能的，因为甲所见到的柱子这一设施处，与乙所见到的设施处不可能成为一个整体。东方的道友所看到的设施处，与西方道友所看见的设施处并不相同，如果相同，东方道友的眼识应该变成西方道友的眼识，但这也是不可能的。那么，所有道友见到的是什么呢？由于这根柱子具有红色、圆形这类相似的形象，因此大家异口同声地说：见到了同一根柱子。实际并非如此，我们只是将众多微尘的聚合、形象相似的法执著为“一”而已，实际上并不是一体的。

总而言之，上述各种各样的推理方法基本一致，只要通达其中一种推理，其他的推理方式也就非常简单了。所以，在任何时间、任何地点、任何情况下，都不可能存在一个实有的对境，这一点必须要明白。

当然，对于能起作用的有实法来讲，的确存在诸多分类，不是唯一实有的一体。这时有人会想：无实法无有分类的缘故，它是不是应该成为本体实有的一个整体法呢？实际上，这也是一个错误的想法。

从无实法的本体上讲，的确不可能存在种种分类，然而，所谓的无实法只是分别念的一种假立，遮破了实法以后建立为不存在的单空，称之为无实法，这是暂时的无实法，如无瓶等。还有本来不存在的无实法，如石女的儿子、兔角、龟毛等，这些法永远都不可能存在。

从总的方面来讲，可以存在“无瓶”和“永无”的分类。分别来讲，“无瓶”同样可以分为无金瓶、无银瓶……无金瓶



当中也有无大金瓶、无小金瓶……无小金瓶当中也可以分出很多类别。因此，无实法并非没有分类——有实法有多少种分类，无实法也同样具有这么多的分类。

人们只不过是将遣除各自本身所破的这一分，称为无实法而已。比如，遣除柱子的本体以后，心中认为柱子没有，这就是所谓的无实法。在我们的分别念当中，无实法的分类多得数不胜数，除心以外，所谓无实法独一无二的本体，在这个世界上一丝一毫也不会存在。由此可以推出：不仅有实法不存在独立唯一的法，无实法也并非独立唯一的自性。除有实法和无实法以外，还存不存在一个独立唯一的法呢？根本不可能存在。

只要成为识的对境，就说明这个法绝对不是实有唯一的。如果实有唯一，就绝不可能在心前显现。如果在心前显现，三界轮回的所有众生，要么唯一见到这一法，除此之外不会有任何分类；要么所有众生都见不到。但是，世间上的万事万物，一部分众生可以看见，一部分众生看不见，因此说任何法都不可能成为实有。

此处所说的推理方法，个别人可能会与因明当中的遣余混为一谈，但这样也是不合理的，大家应该细致分析。

真正来讲，在这个世界上无论如何都不会有实有一体的法。但假设存在这样一种法，会出现什么样的过失呢？假设实有存在这样一种微尘法，在它的本体上不可分割为他法，这样一来，除这一微尘以外，其他的一切所知万法必定不会存在。

有人可能会想：为什么会出现这一过失呢？当然，从名言来讲，一个微尘也是假立的，依靠这样假立的微尘积聚，可以成立成千上万的法，这一点不会出现任何过失。但不是假立而是真正存在一个不可分割的法，那么，其他任何法都将不复存



在。不仅是微尘，在所知万法中，无论有为法还是无为法，只要它实有存在，就只有这一法存在，其他法根本没有存在的可能性。

假设微尘实有存在，那么，首先从方向角度来说，由于这个世界成千上万的众生不一定全部看得到这一微尘，我们可以分析：没有看到微尘的这一部分在微尘上存不存在？比如经堂里的柱子如果真正实有，十个人当中有五个人已经看见了柱子，这五个眼识见到的部分应该在柱子上存在；其他五个人没有看见柱子，没有看见柱子的五个眼识在柱子上存在还是不存在？如果说不存在，那么，未看见的眼识不存在的缘故，这五个人应该看见柱子了。反过来，你说这五个人未看见的部分应该存在，既然存在，第一个人未看见的部分与第二个人未看见的部分是一体还是他体？一体的话有很大过失。因为是一体的缘故，五个人未看见的眼识应该变成一个眼识，于是成了只有一个人没有看见而已。如果是他体，柱子上已经出现了第一个人没看见的部分、第二个人没看见的部分……如此一来，柱子的唯一一体不能成立，因为在柱子的本体上并非心假立而是真实存在了多种分类。

承认世界上有一个实法的话，任何众生未能见到这一法的部分都应该在这一法上存在。如果说不存在，所有未见到这一法的众生也应该见到这一法。比如，现在喇荣山沟里有五千人没有见到经堂里的柱子，那么，柱子上应该有五千个没有看见的部分；另外有五百人已经看见了，那么，柱子上还应该有五百个看见的部分。这些部分究竟是一体还是他体？真正去观察时，要么所有的人变成一体，要么柱子实有一体不能成立。为什么呢？首先，没有看见的部分与看见的部分不能成为一体。



比如一根柱子，天授从来没有看见过，而慈氏已经见过，未见柱子的眼识与见到柱子的眼识如果一体，天授与慈氏的眼识已经成为一体；如果是他体，柱子的本体应该成为可分，也即可以产生眼识的部分和不能产生眼识的部分，由此导致柱子实有一体的观点也将土崩瓦解。

再者，从时间方面进行分析，一切有情的劫、年、月、日、时、刹那的无量心之中，有多少心不执著这一对境，它也就要分成等同不执著之心数量的法。比如现在喇荣山沟的这座山，第一世敦珠法王那个时代的众生就可以见到，现在我们这一代人还是可以见到，我们之后的修行人仍然可以见到，但实际上是不是这样呢？正如上述所说，如果承许确实如此，则会出现“前识变成后识、后识变成前识”的过失。或者，如果这座山常恒实有，那么，克林顿、布什等从未来过的人未见到这座山的眼识，以及在座道友见到这座山的眼识，此二者在这座山上存不存在？如果存在，这座山就不能成立为实有一体，因为出现了能见的眼识与未见的眼识这两个部分。

这种推理方法非常尖锐，但需要注意的是，此处的推理方法与因明当中的遣余应该进行区分。

这以上，从未看见的角度，分别对时间和方向两个方面进行了分析。

非识非瓶等非本身的所知部分有多少，就能分为数目相同的法。比如说柱子，是无情法的缘故，柱子不是意识，这一部分应该在柱子上存在；柱子不是瓶子，这一反体也应该在柱子上存在；另外，柱子不是牦牛、不是马匹、不是大象、不是印度人等，各种各样的反体都应该在柱子上存在。如果你说不存在，柱子应该是大象、是印度人了；如果你说存在，这并不是



语言或者分别念显现的一种反体，而是真实存在，那柱子也应该穿上印度的服装了……所以，在柱子上可以有很多不同的种类，比如柱子是有为法，柱子是所知法、无情法、微尘法……从反体来讲，它的分类同样多得不可胜数，这样一来，柱子肯定不是唯一的实有法。

反过来说，以多少不同方向、不同时间的识来缘对境，也同样可以安立尽其各自能缘数目的微尘法，心假立的部分有多少，对境也将变成同样多的数目。比如说微尘，从否定的方面可以有上述很多分类；从肯定方面，微尘是细微的法、是所知法，这不仅仅是口头上说，细微、所知等应该都是存在的。

在这个世界上，不论任何一法都可以从正反两方面分成很多很多类别。既然如此，究竟其中的哪一个法是实有法呢？根本不存在一种实有的法。

通过学习本论，的确可以产生一种“没有一个真实的法”的殊胜定解，这时，我们对“一”的执著也会消失殆尽。前两天有个人给我打电话，他说：“我现在三十多岁，仍然是一个人，我现在婚姻、家庭、工作……什么都没有，连一个落脚的地方都没有，您看我怎么办呢？您一定要给我指一条路……”其实真正通达了本论所说“一”不存在的道理的话，所谓的“我一个人很孤独……”也是根本不成立的，因此也就没有必要为了“我只有一个人”而愁眉不展了……

这所有法之中的任何一法，只要承认一种实有的“一”，任何人也就不可能见到这一法。实际上，世间的人们太过愚痴，所谓的“一”只不过是口头上的一种立宗而已，真正可靠的依据谁也找不到。无论微尘还是柱子，在如此众多的有实法、无实法当中，根本找不出一个不可分割的法。然而，名言



中可以通过假立的方式，将具有众多分类的法安立为“非一”，将不可分割的法安立为“实一”，除此之外，真正所谓的“实一”和“非一”在万法当中的确是找不到的。

概括地说，在所知万法这一范畴内，不论本体如何，如果存在一个真实独一的法，十方三时的无量诸识也就只能唯一缘它，除此之外，不可能去缘其他的任何一法。比如说柱子，假设它真正实有，正如上述推理：一百个人中有九十个人看见柱子，这九十个人的所见不可能相同，这样一来，柱子上应该分为九十个部分；而且，另外十个人未看见的部分也应该在柱子上存在，否则这十个人也需要看见柱子。既然未见的十个部分和已见的九十个部分都在柱子上存在，所谓的柱子就不可能成立唯一的一体。所以说，真正唯一一体的法，百分之百的众生都应该看见它，而且见的时候不能有分割，全部是以一体的方式来见，这时，此唯一的实法可以成立。但这样一种实法，在世界上任何一个角落都遍寻不得。在自相续中如果真正生起这种定解，就说明此处的推理已经基本上明白了。

因此，这种实法——柱子如果存在，那么，除了这一柱子以外，十方三时中的任何其他法也就不可能存在，到最后，见到柱子的有境也将不复存在。也就是说，柱子如果是唯一一体，所有能缘的识也应该以一体的方式来缘，因为境与有境不能分开存在，否则，在柱子上必定会出现一种分类，从而失毁柱子唯一一体的立宗。



Chapter 45

《中观庄严论释》当中，现在正在讲内道有部宗的有些观点。前文说：他们认为圣者修行得来的智慧所缘的对境，应该是抉择灭无为法，它是常有、实体的。对此，静命论师说："前识所了知，自性若随后，前识亦变后，后亦成前者。"麦彭仁波切在前文也已经讲到：如果存在一个真实独一的法，则十方三时的无量诸识只能唯一缘它，除此之外一法也不可能再缘。

在这个世界上，如果存在一个唯一实有的法，要么世界上所有的心识都应该缘它，要么世界上的任何一个识都不能缘它。而且，识不能与实有之法分开而住的缘故，既然能缘识不复存在，又有谁能够判定这一法为常有不变呢？假设真的存在这样一个法，必定会导致所有形形色色的器世界和有情世界中各种各样的现象全部如同空中鲜花一样，不能够被人们所见，包括六道众生的所有显现也会在同一时间当中隐没。然而，这样一种常恒实有的法根本不可能成立，世界上丰富多彩的各种各样的形象也就不会隐没，世间的一切万事万物都可以现前。

通过学习中观，我们并非口头上，而应该真正从内心当中产生一种切实的体会：世界上不会存在任何一种唯一实有之法，如果有一个实有法存在，现在形形色色的各种现象必将消失殆尽。对于这一道理生起定解非常重要。正如麦彭仁波切所说："万法若有一成实，诸所知成永不现，万法无一成实故，



无边所知了分明。”世界上的一切万法当中，哪怕有一丝一毫的成实存在，那么所有的所知万法永远都不会现前，任何一个众生将永远见不到、永远听不到、永远得不到。正因为万法当中无有一个实有之法，众生面前形形色色的各种法才可以了了分明而存在。一切万法都是空性的，空性当中可以显现。不论任何人，只有通达这一道理，才会对释迦牟尼佛的缘起空性真正生起殊胜的定解。

下面，麦彭仁波切以一种诗学的修辞比喻，赞叹《中观庄严论》上述所宣讲的殊胜意义：“奇哉！彻知诸法之法性不可思议、妙不可言的如来所演说的等性狮吼声，一经传入耳畔，便使智慧的身躯力大无穷，似乎无边无际的虚空也能一口吞下。”

佛陀完全通达一切诸法在胜义中远离一切戏论、世俗中一切万法毫不混杂如幻般显现的不可思议境界，对于如此殊胜、如来所演说的等性空性的意义，世间上任何一种语言和学说都无法与之相比，这就是最至高无上的狮吼声。这样的狮吼声，任何一个众生，只要传入他的耳畔，并且通过自己的闻思修行真正体会到它的殊胜含义时，他的智慧身躯也必将不断壮大，对于无有任何边际如虚空般所有万法的本体通达无碍。

有很多道友到汉地去之后，身体就变得胖胖的，他自己觉得这是一种很大的收获，特别高兴。实际上，肉身越来越胖没有什么可以值得赞叹的。大家在闻思的过程中，每个人的福报不同，尤其很多女众的境界和心情都不太稳定，刚刚觉得她有了一点进步的时候，就会出现各种各样的违缘，想离开学院。当然，认为学院不好的话，到其他地方去也是可以的，我们没必要制止，但是离开这样闻思修行的殊胜道场以后，在其他地



方，你智慧的身体能否得到增上呢？这一点谁都没有把握。有些人认为听法很累，听法肯定累，这么多的法不可能不费吹灰之力就轻易得到。因此，千万不要因为“听法很累、生活很苦”等可笑的理由，离开寂静的地方、离开这种清净的生活。

在寂静的山中生活，功德是非常大的，对于想要离开的道友，我们应该想方设法地劝阻他。以前《释迦牟尼佛广传》中讲过一个公案：大恩本师释迦牟尼佛以前转生为山兔时，曾和一位修行人在寂静的山中过着清净的生活。后来整个地方出现灾荒，找不到任何可以吃的东西。这时，修行人想要离开。知道修行人的这一想法之后，山兔为阻止他离开，准备以自己的身体为修行人充饥而想要跳入火坑中。正在这时，修行人救了它并且说：“既然你希望我不离开，我就还是住在这个寂静的山里面。”之后，修行人精进修持并获得了五神通。整个地方也是五谷丰登，出现了种种吉祥的征兆。

如果让我们像释迦牟尼佛那样自己跳入火坑，以此来劝阻修行人离开寂静的地方可能很困难，但我们还是应该想尽一切办法，对于想要离开的道友尽量帮助。因为大多数人出去以后，外面的种种习气染污就会融入到他的内心当中，这样一来，不要说度化其他众生，连他自己修行的慧命也已经断根了，这样非常可惜。因此希望大家还是住在寂静的地方闻思修行，这一点非常重要。

麦彭仁波切又讲到：“但愿如此身强力壮的我们，手中紧握可顷刻斩断现有一切戏论深不可测之正理的文殊宝剑，能令众生对一法不成实有而现一切的殊妙空性缘起现相生起不退转的诚信。”

前面曾讲到：文殊菩萨用智慧的宝剑直接给静命论师灌



顶，获得此殊胜灌顶之后，已经真正得到了以离一多因为主的智慧正理。而我们依靠强壮的智慧身体，手里紧握《中观庄严论》这一正理宝剑，可以使所有众生对现而无自性的缘起空性的道理生起不退转的信心。

因此，首先应该在自己的内心生起这种殊妙境界，否则，给其他人宣讲也没有任何实义。自心对于中观的缘起空性生起殊胜定解之后，依靠《中观庄严论》这一智慧宝剑，斩断自他相续中一切的边执戏论，并且让无量众生趋入这一法门，使他们对中观、对释迦牟尼佛的教法生起不退转的信心，这就是我们的责任。尤其学习大乘佛教的每个修行人，自己一定要发殊胜的愿：让一切众生的相续中播下善根种子，使他们生起菩提心、中观无二慧的究竟正见。这就是我们的责任与义务。

对于这一颂词的意义，在其他的讲义，如宗喀巴大师、甲操杰，以及《自释》、《难释》中都不是很广。但是，所有众生相续中的实有执著非常严重，因此在这里，麦彭仁波切通过自己的智慧，在与中观、与大乘具有缘分的众生面前，宣说了这一大实空的道理。

在座的诸位道友应该都是与麦彭仁波切的教法具有缘分的，不然，不一定会听到如此殊胜的法教；即使听到，也不一定能够领会其中真正的甚深含义。所以说，没有一定因缘的话，想要接触这样的殊胜法门也是极其困难的。

辰二（以前识之境不随后者不合理而破）分二：一、对境无为法有刹那性之过，二、若如是承认则有过。

上述对于前识之境跟随后者进行了遮破。那么，前识之境



不跟随后者是否合理呢？这也不合理。以下对这一观点进行遮破。

巳一、对境无为法有刹那性之过：

前后之诸位，彼体若不现，

当知彼无为，如识刹那生。

前识、后识这两个分位阶段，前识的对境在后识前不现，后识的对境在前识不现，由此应该了知：你宗所承认的无为法已经如同心识一样变成了刹那而生的法，所谓的无为法已经成为无常了，有这个过失。

前面已经讲过，前识之境跟随后识是不合理的。下面是第二种观点——前识之境不跟随后识，也就是说，第一预流果所见到的无为法，在第二一来果时并不存在，而一来果的对境无为法在预流果时也不存在。就像见到柱子时，第一刹那间所见到的柱子不是第二刹那间的柱子；圣者瑜伽现量所见第一刹那的无为法和第二刹那的无为法完全分开。此二者的所见不承许为一个对境，那么，如同识产生后立刻灭尽一样，你们所承认的无为法抉择灭也已经变成无常了，必定是一种刹那性的法。

此处所讲的无为法，麦彭仁波切再三强调：不具足有实执著的这一部分，称之为无为法。这样的无为法不具足任何实体，如果实体的无为法成立，前面所讲的诸多过失在所难免。

既然如此，大乘一地菩萨、二地菩萨直至十地菩萨所见到的法界，从法界角度来讲，无为法的本体应该是一体的；从有境角度来讲，一地菩萨直至十地菩萨之间的智慧应该是属于道谛所摄的。《宝性论》中也说：菩萨的智慧属于道谛，是有为法；其所见的法界属于灭谛，是无为法。这样一来，有人会



想：以有为法见无为法，会不会出现过失呢？

没有过失。如果所承认的无为法如小乘那样承许一种实体存在，而有境智慧是无常法的话，对其进行观察时，前刹那识的对境不论跟随还是不跟随后识都不合理。但在大乘当中，一地菩萨和二地菩萨所见到的法界，从法界角度来说是一体的，这种法界的无为法，并不是分别念所安立的有为法和无为法中分离出来的。正如《中观根本慧论》中说：一切有实法和无实法都是有为法，涅槃则是大无为法。我们在讲到这一问题时也提及过：小乘所承认的无为法与大乘中观所承认的无为法有很大差别。大乘中观所承认的无为法实际是大涅槃，是远离一切戏论的，这种境界，即使圣者的根本慧也不能测度，凡夫的分别心更是不能揣测。从语言的角度虽然可以叫做无为法，实际上已经超离了语言分别的境界。

麦彭仁波切在《澄清宝珠论》中说：名言当中，圣者的智慧可以缘大乘的无为法，但所谓的缘，并不是说眼识见到柱子——眼识是刹那刹那无常的，柱子则是常有的，不是以这种方式来缘。实际上，第一地菩萨获得这种境界时，依靠自己的智慧力使烦恼逐渐逐渐断除，功德和智慧逐渐逐渐获得。最后到十地末位时，自相续的所有烦恼全部断除、所有的功德全部证得，这时，原来的有为法已经变成无为法。这里所谓的“变成”，也并不是因缘所作的一个法完全融入非因缘所作的虚空那样，意思就是说，通过一地到十地之间的修道，最后所有的有境——无常的部分全部消失，法界大无为法的本体已经现前，这种有境就称为佛陀的智慧。

因此，大乘不会出现这类过失。当然，从名词上讲，大乘与小乘的观点基本相同，比如一地到十地之间的有境是无常



的、是有为法，对境法界是常有的、是大无为法，但此二者之间存在很大的差别。我们的语言上虽然可以说道谛变成灭谛，可实际上，佛的种性有两种：一种是离垢清净种性，一种是自性清净种性。此时，并非重新获得佛果，而是自性清净的佛性自然显露，也可以说无为法已经现前。在这样的境界面前，并非能取、所取分开，而是将佛菩萨的智慧与法界无二无别的部分称之为缘法界。

巳二（若如是承认则有过）分二：一、若观待缘则成有为法；二、若不观待则成恒有或恒无。

午一、若观待缘则成有为法：

设若依前前，刹那威力生，

此不成无为，如心与心所。

如果说观待因缘，也即依靠前前因缘的刹那性威力而产生，就像心和心所一样成为因缘所生的法，那么，你宗所谓的无为法又怎么能成立呢？根本不能成立。

也就是说，不同有境的对境——第一刹那所缘的无为法和第二刹那所缘的无为法各自分开，则说明此无为法已经成为刹那性，是无常法了。这样一来，我们可以问这些承许“无为法存在”的小乘论师们：你们所说各种识的对境无为法到底观不观待缘？

假设对方承许第一个观点：对境无为法需要依靠自身的前前刹那次第而生的威力，而产生所有后后刹那，因此应该观待缘。可是，你们小乘宗说：无为法即是非因缘产生的法。如果观待前前因缘的话，那它不是已经成为有为法了吗！

午二、若不观待则成恒有或恒无：



若许诸刹那，此等自在生，

不观待他故，应成恒有无。

由于对方已经承许无为法刹那刹那的本体，那么，如果不观待因缘，这些刹那性是不是成了自然产生呢？因为不观待其他法的缘故，已经变成了恒常存在或者恒常不存在，具有这两种过失了。

所以，如果承许不观待缘，也即对境无为法的所有刹那，在缘自境之不同识的自时等这些时间里，不需要观待前刹那等外缘，自由自在而产生。那么，由于丝毫不观待其他因的缘故，应该成为恒常有或者恒常无。

我们可以这样假设：如果真正不观待任何因而存在一种有实法，那为什么它不是永远存在呢？比如夏天的鲜花在冬天不会盛开，这个原因是什么呢？因为随着它自己的因是否存在，而使它的果出现了存在和不存在的两种阶段。观待因缘的法必定如此。但是，你们所承认的法无有因的缘故，也就不会有它的灭亡，自本体已经一次性出现，因此，未来不可能再度消逝；或者，对于此法来说永远都会产生，而不产生的阶段永远都不应该有。比如冬天不生鲜花，主要是它的因缘不具足而导致的，但是，既然这一法不需要因，那为什么不永久存在呢？

以上是从时间上进行观察的，如果从方向角度进行观察也是同样。比如有些水果生长在南方，而北方无法生长，这个原因是什么呢？主要是使它生长的因不存在。但如果不观待因，只要一个地方存在，其他任何地方也应该存在。

我们可以现量见到：如果没有撒下种子，农民就不会在秋天获得丰收而享用庄稼的果实。因为任何一个因缘法都需要依靠它的因而呈现它的果。假设不观待任何因的话，由于不存在



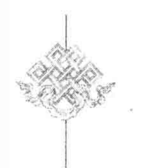
因的缘故，就如同兔角一样，这样的法又该如何存在呢？世间上的任何一个法都是随着它的因缘而毁灭或存在的。

对方认为：如果承认观待因缘，就会出现无为法成为刹那性，从而变成有为法。因此，他们转而承许不观待因缘。实际上，如此承许的过失更大，因为承认不观待因缘，就必须承许这一法从来都不存在，或者承许为永远不会灭尽。

事实上，所谓的无为法就是排除有实法的无实这一部分，而在心中出现的一种影像或者概念，根本不可能存在任何一种实法。如同将无有任何法存在称为虚空，而实际上，根本无有虚空的实体，你们所承认的无为法也是如此而已。

对方虽然承许在胜义中存在着这样一种无为法，但这样的无为法，甚至在名言中也不具备起作用的能力，胜义中又该如何存在？不可能存在。

为此，众生无害根识可以现量见到的柱子、瓶子、山河大地等法，由于名言中可以起到各自的功用，比如火可以燃烧、瓶子可以装水等等，这些法在胜义中虽然无有，但名言中依靠众生的共业可以现前，对此进行耽著也是情有可原。但是，对他宗所承认的常法、大自在、无为法等，不论现量还是比量都不可能存在，你们如果非要说它存在的话，那实在是可笑至极，非常不应理。



Chapter 46

寅三、如是遮破常法之结尾：

非具功用力，许彼立何用？

论黄门俊丑，欲者观何益？

此处正在建立实有一法不存在的观点。有些外道认为常法存在，对此已经作过遮破：实有的常法根本不存在，只不过是以分别念或者遍计所执安立而已。内道个别宗派承许抉择灭在真实胜义中存在，对于抉择灭不存在的道理，上述也已作了广说。此处结尾时，静命论师运用世间上一种讥笑的语言说：对方这种遍计观点实在稀有！非常不合理。

一般来讲，人们经常会对起作用的法进行判断，如果不起任何功用，不要说学习宗派的人，甚至世间人也不会对其进行判断。比如，在名言中真正起作用的柱子、瓶子等，胜义中虽然不存在，但在世俗中进行谈论并加以判断也是合理的。而你们外道所承许的自在天，或者内道个别论师承许的实有的抉择灭，不论现量还是比量都不能成立，你们究竟为什么对这种常法进行判断呢？由于不具有功用力，即使安立它又有什么用处呢？就好像一个欲求不净行的人，即使谈论黄门的俊丑又有什么实义呢？因为她的目的与所谈论的根本不相符，无有任何谈论的必要。

不论内道所安立的无为法，还是外道所安立的自在天，这些只不过是你们宗派自己想当然而安立的，只是口头上说说而



已，实际根本不可能成立。因为这种所谓的对境——无为法、自在天等丝毫本体也不存在，连名言中也起不到任何作用，那还有什么必要千方百计地成立它创造万事万物这一观点呢？根本没有任何实义。

如同一个具有淫行欲望并百般希求交媾的女人，即使谈论黄门的美丑也无法如愿以偿一样，对于在名言中无有任何功用的无为法、自在天等，即使想方设法地建立，又会获得什么样的利益呢？

一般具有智慧的人对名言中存在的起功用的法会进行辩论、研究，比如名言中造恶业的话，就会感受痛苦；造善业的话，就会感受快乐，对这方面的问题进行判断也是有价值的。所以，有智慧的人应该将起功用的法作为破立的基础，而不是想尽一切办法建立一些根本不存在的法，这就如同研究石女的儿子生活如何、精神需要怎样的寄托一样，没有任何意义。对于常恒、实有的无为法，应该不破不立，采取一种中庸的态度，因为它从来没有产生过，就好像石女的儿子，既不用开大会对他进行批判，也没必要开表彰大会给他奖励，一切的破和立唯是徒劳而已。

大家在学习宗派的时候，如果没有一种正确的指导或者善知识，很容易被现在世间上的各种歪门邪说迷惑，这样非常可惜。我们对世间上各种各样的邪说分别念没有必要制止，现在的很多人经常站出来批判这个、诽谤那个，或者赞叹这个、表扬那个，这样没有多大必要。如果真正需要你站出来的时候，比如有人说全知无垢光尊者、麦彭仁波切，或者宗喀巴大师等高僧大德所著的论典不合理的话，我们应该站出来，通过教证、理证对他们进行驳斥。但是，对于现在世间上千奇百怪的



各种宗派，只要保持中庸的态度就可以了，否则，唯是徒造口业而已，没有其他任何意义。

此处的意思就是说，对于这样的无为法，没必要特意去遮破它，也没必要特意建立它，因为它自己起不到任何的作用。还有后译派的有些大德说：瓶子的本体不空，瓶子上的实有空。对于瓶子上的实有，其实根本没必要花费心思判断它空还是不空。瓶子上的实有，有也可以、没有也可以，即使有也不危害任何众生，因为众生无始以来执著的就是瓶子，瓶子以外的一个实有，众生根本没有去执著。所以，只要对瓶子的本体进行分析遮破，众生对瓶子的执著也会随之灭尽，没有必要从瓶子上单独分离出一种实有进行破除。

既然说常法有也可以、没有也可以，那遮破小乘的无为法以及外道的大自在天等常法不是也没有任何必要了吗？对方提出了这样一个疑问。

对此，麦彭仁波切回答说：对于这样的常法，外道和内道的很多人将其执著为常法，由于产生了这样常法的执著，也就有必要对其进行遮破。因此，这纯粹是为了打破他人的颠倒分别，假设他众没有这样妄加计度，也就无需予以破除了。

为此，务必要清楚，所进行的遮破完全归咎于他们自己。因明和俱舍中，都是将起功用的法称为有实法，不具足功用的法称为无实法。因此，首先要判断一个法是否起功用，然后在起功用的有实法上正确无误地建立人无我和法无我二种正量。如果在这个世间不存在有实法，那所谓的人无我和法无我也就不能成立。正由于有实法是起功用的，人我和法我在有实法的本体上不成立，所以，人无我和法无我这两种正量得以安立，而对于与之相反的人我执和法我执的颠倒分别念，依靠这两种



正量完全可以破除。

只要将起作用的法作为对境，并依靠破立的正量进行判断，从破的方面，人我和法我这种实法根本不存在；从建立方面，所谓的人我不存在的空性和法我不存在的空性也可以建立。不论建立还是遮破，都与有实法具有一定的关系，有实法不存在的话，人我和法我在名言中如何存在？在胜义中如何不存在？就好像具有贪欲的女人希求对境并且心满意足一样，我们欲求的是什么呢？就是想要获得解脱、证悟人无我和法无我，这一点必须在能起作用的有实法的基础上安立，否则，无论如何观察、修持，都不会具有任何实义。

有人认为：这样说恐怕不合理吧！所有的法有有实法、无实法、有为法、无为法……在如此众多的法当中，为什么只是将人无我和法无我建立在有实法上？这样并没有涵盖一切万法吧?! 对方产生了这样的疑问。

事实并非如此。只要稍加观察就会发现，任何众生所希求的都是起功用的法，并非不起功用的石女儿子等法。只要完全通达了有实法的无我，其实就已经了知了无实法。那如同“实有的我的确没有，但无实的我肯定存在”这类想法会不会出现呢？根本不会。人们始终执著“我”是实有的，为了“我”的发展、“我”的健康，一直不断地忙碌奔波的原因就在这里。只要说明了有实法的我不存在，就已经间接指出了无实法不存在，因为所谓的无瓶也只是排除有瓶而已，真正无实法的本体并不存在。

因此，不要说胜义量，甚至名言量——现量和比量当中，也不可能在不起功用的法上成立一种独立自主的对境，只不过在分别念面前，所谓石女的儿子、虚空中的鲜花等可以在心中



浮现，实际根本不可能成立。

既然在名言中无法成立，胜义当中是否会存在呢？不可能存在。麦彭仁波切在其他论典中说：已经断绝命根的尸体，再用锋利的武器击打没有任何必要。同理，名言中不能成立的法，在胜义中是否有它存在的空间呢？不可能有。所以说，将人们从未执著过的所谓瓶子上的实有作为所破实在没有任何必要。

所谓的无实法，就是指经过观察以后否定了有实法，仅仅是将有实法遮破以后称为无实法而已。如同石女的儿子、龟毛、兔角一样，除了在心里显现以外，根本不会以其他方式存在。因此，具有智慧的人，对于这种根本不存在的法又怎么会执著呢？既然未加以执著，又有什么必要去遮破和建立呢？对于像石女儿等一样的法，理应不予理睬、保持中立。

大家需要清楚的是，无实法等的名言应该存在，并且是依赖有实法而产生的。《中论》当中也说：有实法依靠因缘而产生，无实法依靠假立而产生。所以，对于有实法柱子的反方面，在分别念中假立为无实法，并不是依靠因缘产生的柱子、瓶子等再产生一个无实法。除此之外，没必要在这上面花费精力——遮破或建立大自在天或者无为法常有，只不过有些人受到邪知邪见的迷惑，将本来不存在的法执著为存在，在这种人面前，有必要依靠教理推翻这种邪说。

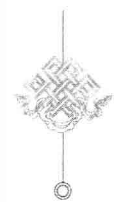
因此，正如总义中所说，将所量对境唯一安立为名言中起功用的实法这一点，作为《中观庄严论》的五种特点之一。如果在世俗中不起作用，我们谈论它还有什么意义呢？但是在世俗中可以起作用的，比如因果不虚——名言中造善恶业可以分别感受它的善果和恶果，或者吃了饭可以使肚子不感受饥饿



等，对于这些问题，通过本论的道理进行宣说也是非常有必要的。

所谓的因果不虚，在胜义中，不论自续派还是应成派都不会承认，这一点是众所公认的。在讲述胜义时，起功用或者不起功用全部一概否认，但在名言中不应该毁谤因果，否则，认为一切都是空性的，名言中如幻如梦的种种现象也全部否认，这样一来，自己造了恶业必定会由自己去感受果报，这时即使后悔也是无济于事。

因此说，起功用这一法理，在讲世俗谛时极其关键。在世俗名言中，对于根本不可能成立的法——气球会不会毁灭人类、气球里有没有石女儿子在生活等，即使谈论也没有任何实义，只是白白浪费时间而已。可是，真正与今生来世有关系的、日常生活中起功用的法，对它进行判断和研究则具有一定的利益。所以，在讲述世俗的相关道理时，起功用的有实法具有非常重要的地位，千万不能忽视。



Chapter 47

中观自续派尤其静命论师这部论典讲述了一个怎样的宗派呢？也即将有实法执为世俗谛的一种宗派。对于这种宗派来讲，假立而存在的这些法，即使名言中也不具备独立自主的本体，如石女的儿子、虚空等。所以，将名言中真正起作用的法作为判断的焦点，而外道所承认的常我或内道所承认的抉择灭无为法等，由于名言中也不存在，也就没必要将其立名为实有之法。

如同瓶子与瓶子的总相，无论因明还是中观，所谓的瓶子在名言中的的确确存在，而且可以起功用——装水、插花等；而瓶子的总相，只是遍于一切瓶子的一种概念而已，它不起任何功用。学习《中论》、《入中论》时已经讲过：名言可以分真名言和假名言两种，无有损害的六根识前真实得到的法称为真名言；而假名言则是指捏着眼睛时见到的两个月亮或者梦中各种各样的现象。

很多道友整天沉浸在一种梦的世界里，每天早上一起来，就根据昨晚的梦境来判定当天的生活。有些高僧大德修行的境界或者将要发生的事情的确可以在梦中显现，但一般来讲，按照因明观点，普通人的梦境只是一种错乱的分别意识，都是虚伪不实的，如果对它进行判断“是真”、“是假”，这实在不是智者的行为，非常不应理。

这一点，不仅麦彭仁波切在本论当中一再强调，包括嘎玛



拉西拉的《中观庄严论难释》当中也再三提到：有智慧的人主要是对起功用的法进行抉择，对于迷乱的梦境或者错乱的行相根本没有分析观察的必要。

在胜义当中，中观自续派和中观应成派都认为：常和无常都是边。但在名言中，一切有实法必定是无常的，所谓的万法常有即使在名言中也得不到。然而遣除无常以后，也即无常不存在的一种常有可以在分别念面前安立，除了在分别念前假立以外，这样的一种常法根本得不到。

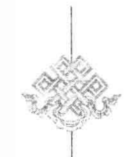
不论柱子、瓶子等任何一个法，都不会超离无常的境界。常法自己的本体根本不可能存在，但我们认为：所谓的柱子前刹那、后刹那一直连续不断地存在，这就是常有的。也就是说，常有的法虽然并不存在，但在众生的分别念面前可以假立这种连续不断的法为常法，然后语言当中也可以如此宣说，而实际本体上根本没有一种常法存在。

在真正圣者菩萨的智慧面前，一切万法只不过是因缘和合的假立而已。所有万事万物的缘起显现，本体是因缘所作之故，一丝一毫也不会成立；虽然不成立，其显现在何者面前都不会灭，就如同水中月影一般。

所以说，真正依靠胜义量——金刚屑因、离一多因等进行观察时，所有的法都不会拥有一种真正的实体，世界上各种宗派所认为的常恒实有根本不存在。

由此可以了知：离一多因所遮破的，是任何时间、任何地点、任何形象的一种成实唯一，并未破斥名言中假立的“一”。

这一点，麦彭仁波切已经再三强调过了，对于假立的“一”是不遮破的。在按照中观方式进行讲解时，对于唯识宗所承认的真实阿赖耶、实有的自证等在名言中不存在的道理已



经作过详细分析。然而，对假立的阿赖耶、假立的自证以及假立的“一”，中观宗是否遮破呢？根本不会破的。因为假立的“一”只不过是将多法的积聚取名为“一”而已，这样假立的“一”无有任何妨害，这一点如果不承认的话，就已经直接毁谤了名言，这样的过失是任何人也不敢承担的。

同样，辨别真正的成实、名言假立的成实等在一切时分都异常重要，就像桑达瓦的名称一样，如果没有懂得辨清不同场合，一概直接从字面上理解，那么即便传讲、听闻、思维论典，也会如同菟丝草一样杂乱无章。《定解宝灯论》等很多论典中都讲过：桑达瓦，有时指乘船，有时指挑水，在不同的场合中所表达的意义也有所不同。再比如智慧，普通凡夫的智慧、一地菩萨的智慧、佛陀的智慧，从幼儿园的孩童直至佛果之间都可以用“智慧”这个词，那么，小学一年级考试获得了“智慧第一”的称号，与佛陀面前“智慧第一”的大弟子，这二者能否相提并论呢？此二者完全不同。

在不同场合当中，所谓的禅定、空性、法界等任何一个名词都会产生不同的含义。现在学习佛教的很多人，他们听过一两个佛教名词之后，就不分场合地随便运用，到最后，连他自己的思维也如同菟丝草一样杂乱无章，根本无法分析了。实际上，所谓的明心见性、开悟等，在不同的场合中也有不同的理解，在解释佛教、修行佛教的时候，千万不能抓住一个字面意思不放。比如禅定，《俱舍论》当中的禅定只是破一边的，中观的禅定和无上大圆满的禅定则有不同的含义。不同的论典或宗派中，对每个名词都有各自不同的定义，大家应该根据不同的场合进行分析。

所以在说到“成实”的时候，有时能起作用的法称为成



实，有时以名言量可以得到的法叫做成实，有时经过胜义量观察始终破不了的法称为成实，所谓的成实在不同场合中也有不同的理解。同样，对于“无为法”，小乘有部宗是如何承认的，经部宗是如何承认的，大乘唯识宗又是如何承认的，中观宗甚至密宗又是怎样承认的？懂得这些宗派与宗派之间的分类，对后学者来讲非常重要。

丑二、破补特伽罗之实一：

除非刹那性，无法说人有，

是故明确知，离一多自性。

智者应该明确了知：除刹那性以外，根本不能说所谓的人我存在。因为只要存在，要么以“一”的方式存在，要么以“多”的方式存在，而人我远离了“一”与“多”的自性，因此在这个世界上根本不可能有存在的一种方式。

不论解脱还是流转轮回，它的设施处就是将众生的相续执为“一”。所谓的设施处是什么呢？就是众多微尘聚集在一起的一种聚合。如“瓶子”的设施处就是众多微尘聚合、可以装水的这一法。而无量众生在轮回中不断流转以及从轮回中获得解脱的设施处，即是众生五蕴的聚合，也可以称之为补特伽罗。以“人我”这一名言，可以说“我”在轮回中漂泊、“我”从轮回中获得解脱，实际上，只是将五蕴的聚合执著为“我”而已。

在未经观察时，借助这种五蕴的聚合，人们认为有所谓的我、所谓的士夫等，并且通过“人我”、“男人”、“女人”等名称来表达。而真正观察就会发现：五蕴中的哪一个是“我”？色蕴是“我”、想蕴是“我”，或者受蕴是“我”……如此观察



时，所谓的“我”根本找不到。

通过中观的这种破析方法，我们可以深深认识到：世间的人们非常可怜，对于本不该执著的“我”妄加执著为“我”。众生相续中五蕴聚合的“我”实际与石女的儿子无有差别，但众生无始以来串习的力量特别强烈，始终将五蕴的聚合执著为“我”。

诸如所有外道徒固执己见地承许我具有食者、常物、现象之作者等的法相。外道徒认为：由于对自己的五蕴进行享用，因此属于食者。外道的很多观点，或者现在世间上各种各样的宗派，凭借自己的分别念和想象说“我是如何如何”。在他们当中，有些认为我是能遍，如数论外道认为：我遍于整个器世界和有情世界。有些认为我是不遍，如裸体外道、顺世外道认为：我是存在的、是不遍的，是突然产生的。而胜论外道则认为我是没有生命的、是无情法。

在诸多外道徒中出现上述种种说法也是情有可原，因为凡夫人原本就以俱生无明和俱生我执的镣铐紧紧地束缚着，在这一基础上又钉上了由恶知识影响而产生的各种各样遍计执著的铁钉，这些众生真的是非常可怜。

《中观庄严论自释》和《中观庄严论难释》中都讲到了此处这一比喻。作为学习佛教的人来说，即生当中也许学得不好、修得不好，但是很荣幸地皈依了佛教，对于自己心的本来面目、轮回的真相多多少少获得了一些认知。可是这个世界上的很多人，俱生无明的烦恼非常深重，再加上遍计无明的各种邪知邪见的覆盖面也相当广，这样一来，众生想从重重迷网中解脱出来也就相当困难。这一点，大家只要放眼看一看这个世界就会明白：这些愚昧无知的众生实在是太可怜了！



犊子部认为：我存在于有实法中并且是业果的依处，它与蕴既不是一体也不可说为异体，常、无常等何者也不可言宣。

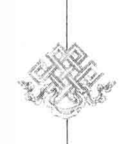
有人认为：犊子部的见解不是真正的佛教见解，但是皈依了佛门的缘故，也可以属于佛教当中。对这个宗派存在很多辩论。

那么，犊子部是什么样的观点呢？他们认为：所谓的“我”应该是实有的，而且是业和果的所依，而我和蕴之间的关系既不能说为“一体”也不能说是“他体”，既不是常也不是无常，这样一种不可言说的我真实存在。这种说法实际上也是不合理的，不论大乘还是小乘，真正秉持佛教宗派的佛教徒，对于五蕴聚合的这种相续称之为“我”，在胜义观察时，所谓的“我”绝对不能成立。

下面依理抉择这其中的道理：除了刹那变化的五蕴聚合以外，在这个世界上，所谓的人我微尘许也不存在。凡是有智慧的人，不仅佛教徒，个别科学家通过自己的理智进行分析时，也已经认识到了“我”不存在的道理。

我们经常所说的“臭皮囊”就是我，这样的我除了五蕴假合以外根本不存在。因此，你们犊子部为主的内道和外道所承认的“我”实有存在根本不合理，这样不可思议的“我”不能说是一体也不能说是他体，而一体、异体都不能成立的一个“我”是否成立？蕴可以分为色蕴、受蕴等五种，由于是多体的缘故，与我是“一体”完全不相合，“我”不是一体的缘故也就不可能是多体，除一体和多体这两种存在方式以外，所谓的“我”又应该以怎样的方式存在呢？根本不会存在。

再者，“我”如果是刹那性，那么第一刹那是我，第二刹那不是我，这样一来，就会出现作者和受者分开的过失。“我”



如果不是刹那性，也就成了永久恒常的自性，所有的苦乐感受都不会出现，解脱束缚等也就不复存在了，一切有实法都成了石女儿一样。这样一来，即使名言中也不会存在所谓的“我”了。

对于犊子部所承认的“我”或者非刹那的常法等，只要依靠上述离一多因的理证进行分析就可以轻而易举地遮破。

作为能遍的一体多体如果不存在，所遍的不可思议我又如何存在呢？如同能遍的树木不存在，所遍的柏树、檀香树肯定不会存在一样。如果不可思议的我实有存在，那么，通过一体多体进行观察必定会存在，然而，以一体多体的方式不存在的缘故，你们所谓“不可思议的我存在”也仅仅成了一种立宗而已。

正如世尊亲口所言：“如诸支分聚，承许名谓车，如是蕴为因，世俗说众生。”这个教证在《入中论》中也引用过。所谓的车，是由车轮、车厢、方向盘等诸多零件组成的，人们只是将这样一种聚合称之为车。同样，依靠五蕴的聚合，人们假名安立了“我”，这就是所谓的众生。

当然，有关“众生”的说法非常多，《入中论》也讲到了萨迦派和格鲁派的许多不同观点。但实际上，不管哪一个宗派，就像车是由各种各样的零件聚合而说为“车”一样，五蕴的这种聚合就称为众生，名言中未经观察时，可以称其为补特伽罗人我；真正观察时，所谓的我根本不存在。

全知果仁巴的《中论》讲义和格鲁派的一些讲义都认为：所谓的“人”在名言中应该存在，“人我”则是不存在的。在这方面有一定的差别。实际上，所谓的人，从实体或者成实角度来讲，在名言中也不能存在，与石女的儿子无有差别。当



然，胜义当中什么都不存在，这一点大家都很清楚，但在世俗中，五蕴的聚合执著为是“我”，这个应该存在，但是人我的成实根本不可能存在。

人们对于五蕴的相续，并未从时间上进行区分，认为现在的五蕴是我或者过去、未来的五蕴是我；也没有从方向上分，东方的五蕴是我、西方的五蕴是我……人们根本没有作详细的区分，而是将一个笼统的五蕴聚合从无始以来就执著为我，人们也说“这是你的身体……”。其实所谓的“你”根本不可能存在，但在未加详细观察的情况下，有一种笼统的概念，可以称呼为“我”和“你”。

人们对于蕴的时间、方位以及形象等未加辨别，而是单单针对一种五蕴的聚合来说：“你的身体怎么样？”真正去找时，就如同在询问：“石女儿子的身体怎么样？虚空中鲜花的身体怎么样？”所谓的差别事和差别法里的差别事根本找不到。但是人们在这方面从来没有观察过，只是由俱生和遍计的无明所导致，一直不断地迷惑着。

所以说，依靠中观义理，尤其是麦彭仁波切此处的道理进行抉择时，对自己的整个修行会有非常大的帮助。因为所有众生从无始以来就具有强大的实执，从来没有内观，即使从道理上知道“我”不存在，但真正在生活中遇到对境时根本无法运用。就像根登群佩说：依靠种种观察已经了知我是不存在的，但一根小针刺到手上时，所谓的我已经存在了。这就是从教理上了知，却未从修行上断除相续中的迷惑。由于我们的相续中始终存在一种翳障，因此只有在通达教理的基础上努力修行，才可以真正断除相续中的烦恼，真正获得一种无我的境界。



Chapter 48

前面颂词中说："除非刹那性，无法说人有，是故明确知，离一多自性。"除刹那性以外，所谓的人我根本不存在。这一点，所有具有智慧的人都应该清楚，为什么呢？通过离一多因的推理方式进行抉择时，无论外道所承认的我还是内道所承认的人我，都是不可能存在的。

但是，众生从无始以来便具有俱生我执，以及受各种各样教育影响所产生的遍计我执，由此导致始终认为生活中有一个"我"。对于"我"如何不存在的道理，静命论师通过中观的逻辑推理来说明：只是五蕴聚合或者若干法积聚在一起，人们统称为"我"而已。这样的"我"只是一种假立的法，真正观察时，一个经得起分析的实有我，无论以现量、比量、教量中的任何一个量寻找，也是遍寻不得。如果在这些量面前不能成立，那么，自以为是地宣说"我实有存在"也就成了一种无稽妄谈而已。

众生从无始以来转生为人、牦牛甚至一只小小的蚂蚁时，始终都会将五蕴的一种假合安立为"我"，对于这样一种五蕴假合，并不是进行剖析之后，认为"色蕴是我、受蕴是我……"，而是将它的聚合迷迷糊糊地执著为"我"而已。

这个原因是什么呢？因为人们并没有将单独的每一个蕴作为所缘，也没有对执著的心识一一分析，从婴儿呱呱落地开始就与生俱来的这种执著，只是由无始以来的串习力所导致。当



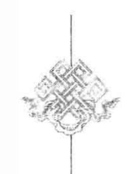
我们真正遇到中观时，才知道人们天天执著的“我”无论何处也找不到，这时才明确了知：我们从小到现在一直迷迷糊糊地将五蕴的聚合执著为“我”，如此而已。

然而，由于假法补特伽罗的设施处是五蕴，故而单单的五蕴可以立名为补特伽罗人我。比如瓶子，在未经观察时，可以将装水的物品称为瓶子，真正去分析的话，瓶子是由瓶腹、瓶底、瓶口等很多部分组成的。所组成的每一个部分可不可以叫做瓶子呢？当然它的每个部分不能叫做完整的一个瓶子，但是不是瓶子呢？应该是瓶子。如果瓶腹不是瓶子、瓶口也不是瓶子的话，所谓的瓶子在名言中也就不存在了，这一点是不能承认的。

因此进行观察时，瓶子的设施处是瓶子的各个组成部分，我的设施处是五蕴的一种聚合。在如此观察“成为业因果之依处的‘我’到底是什么”的过程中，有些人认为：业存留在意识的相续当中，如清辨论师说心的相续即是因果的依赖处。按照大乘唯识宗以上的观点，业是存留在阿赖耶上面的。小乘有部宗和经部宗则承许为蕴的相续，《俱舍论》第四品对这方面有详细的讲述。《智慧品》和《七十空性论》中说：“相续故无过。”也就是说，业或因果在同一个相续上，故而不会出现常断的过失。

无论如何承许，业只能在作者的相续上成熟，名言中，自己造业自己感受，不可能是我自己造的业，却由其他人感受。这样造业的作者，并不是经得起观察的一种实有法，而是由很多很多蕴组成的法，在胜义中，无论作者还是所作的业都不可能存在。

业因果如果存在一种自性，所谓的业果不虚的道理也就不



合理。正因为业因果无有自性的缘故，所作之业永远不会耗尽，而且，自己作的业必定要由自己来感受。这虽然是一种缘起假立，但这样的假立法在名言中决定不会虚耗、错乱。

假设说这不是假立而是造业的作者确实存在，那么它就成了常有，这样一来，造业成熟果报都将成为非理。《中论》中也说：佛陀所说的一切法，不是缘起法的一个也没有，不是空性法的一个也没有。在这一前提下，因果不虚的道理可以安立。如果说造业的作者常有，那么，造业的时候就应该感受果报，感受果报时正在造业，有很多很多过失。既然作者和受者常有不合理，那此二者应该是无常吧？这也不合理。为什么呢？如果真正自性当中存在一种无常，造业时的我已经灭尽，感受果报的人已经成为另外一个人，这样一来，自作自受的关系已经不存在了，这肯定不合理的。

既然常有也不合理，无常也不合理，业因果到底怎样存在呢？我们说，在名言量面前，因果丝毫不爽。这并不是通过胜义智慧观察得出的结论，实际上，造善业恶业的果报也好或者农民种庄稼后享受果实也好，这些都是经不起观察的。而在未经观察时，世间的因果规律依靠现量、比量可以成立，比如我今天见到农民在田地里撒下了种子，到秋天时，我又见到他在津津有味地吃着他种植的粮食，这是现量成立的；或者通过比量来推测，农民现在收获的庄稼是怎样得到的呢？肯定是春天时播下种子才得到的。对于业果不虚这种比较抽象的因果规律，通过凡夫人的现量和比量似乎很难推断，但以佛陀和圣者们的瑜伽现量可以成立。

名言中未经观察时，因果的确可以成立。然而稍加观察，因和果之间接触还是不接触？这时就已经是胜义的观察了。在



胜义当中，不要说现在造业将来感受果报，即使农民所种的庄稼，从一体还是多体的方式来观察：种子的一体根本不可能成立，一体不成立的话多体不能成立。既然如此，一颗种子种出了多少青稞的因果关系也就不能成立。所以，在因明当中，一般以现量、比量为准，但在中观当中，则通过中观的不共四大因和共同五大因来进行推测。

在这个问题上，格鲁派和宁玛巴之间有稍许不同。后译派的个别论师认为：从中观应成派的推理中得不出一种产生，但以中观自续派的观点可以得出一种产生。按照前译派的观点：无论应成派还是自续派，以胜义量观察时都得不到任何产生；通过世俗量观察时，不仅自续派的因果可以安立，中观应成派在后得时也可以安立如幻如梦的因果。

所以说，只有将若干法假立为一的我，才既可以充当作者，又合乎作为报应的受者。

此处讲到的问题非常关键。希望大家对这些根本性的问题一定要详细分析。有些佛教徒太过分了，似乎胜义谛修得特别好，连名言中的因果也不存在了，连心咒也不愿意念；有些人说是一直在大圆满的光明境界中安住，可是生了病或者出现一点点违缘的时候，什么都空不了，大圆满的光明境界也消失得无影无踪了。这些人在没有遇到违缘的时候，说的大话真的是非常悦耳动听，可一旦遇到自身的违缘、外境上的冲突，可能比没有学过佛教的人还痛苦，这样的话没有任何意义。

麦彭仁波切在这里以窍诀的方式讲述了有关业因果的道理。很多人认为：胜义中空的缘故，一切的善恶业都已经空了。还有些人认为：一切善业恶业，即使胜义中也是不空的——万法皆空、因果不空。实际上，上述两种观点都已经堕入



了一种边执当中。因此，因果在哪些情况下空？哪些情况下不空？不要说很抽象的业因果，即使农民播种庄稼——青稞种生出青稞等因果关系是如何推测的？这一点在学习中观和因明时相当重要，大家对这些问题一定要牢牢记在心里。

上述所说的作者和受者，不仅以胜义量的金刚屑因、离一多因进行观察时所谓的“我”根本得不到，甚至以因明中分析刹那的名言量进行推测，这样的我也是得不到的。比如我正在说话的刹那可以称为“我”，如果这个不是“我”，这一刹那之前——过去的我已经灭尽，因此不能作为“我”；而这一刹那之后——未来的我还没有产生，也不能作为“我”。如此类推，再对第二刹那、第三刹那观察，所谓的“我”从时间上来分，其实只是一种连续的刹那，所谓实有的“我”根本找不到。

可见，这里业果之依处的“我”并不是依靠观察理证而得出的结论。这个问题相当重要，麦彭仁波切的每一字每一句确实都是无价之宝。对于业和因果，不要说胜义当中找不到，即使以名言量也是找不到的。有些人可能会想：可以找到——“我”刚才在吃饭，“我”现在在走路，这就是“我”。这只不过是“我”的一种分别念，这个分别念是不是我呢？如果是我，前一刹那的分别念已经灭了，为什么现在还在执著我？后一刹那的分别念还未产生，又怎么能执著为我？这样观察时，所谓的我即使名言中也找不到。这一点，并非通过教理分析所得出的结论，而是一切万法的真理。大慈大悲的佛陀为我们开示了如此殊胜的教言，众生才因此了知一切万法的真正本体。

我们经常说：我以前在家时如何如何痛苦，现在的生活如何如何快乐。其实，现在的蕴是我还是过去的蕴是我，或者东方的蕴是我还是西方的蕴是我，究竟哪一个是我？人们对这方



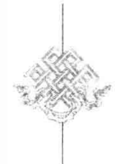
面从未观察，只是将一种假合的五蕴聚合执著为“我”，从而成为因果的所依，而且认为这就是天经地义的事情。

真正进行观察就会发现，作者和受者不可能同时存在，否则，作者就是受者，受者就是作者，这样一来，农民不必播种庄稼就可以享受果实，而正在享受果实的农民仍需撒下种子。

他们把以前的造业者与现在的受报者以及未来将受报应者假立为一个“我”，这个“我”实际是由若干法假立为一的。这一点特别相合世间的观点，认为未来、过去、现在所有的五蕴聚合在一起，由此执著为“我”，这就是因果的相续。如果对此详细分析：过去、现在、未来的所有蕴，除次第刹那性以外不可能是一体。虽然从相续上可以说为一个，但不能承认这种相续为实有。

有些外道认为相续是实有的，只不过存在阶段的不同而已，如同毒蛇的身体有时笔直有时弯曲一样。这种说法是不合理的。佛教虽然承许因果可以安立在一个相续上，但也只是由众多法组成的一种假立法，在某一衡量点上可以成立，因此不会有任何相违之处。

简而言之，实有一体的补特伽罗人我不可能有，他只不过是将若干法假立为“一”的补特伽罗而已。依靠这种假立的我，安立业因果的所依也是合理的。依靠此理，名言中由若干法聚合一体的瓶子、柱子等假立法，以及业因果等诸多法的要义全部可以清晰了知。但此处千万不要理解成是熏染习气的根本——阿赖耶，因为我们所观察的并非这一点，而是在遮破常有的我根本不存在。



Chapter 49

此处所讲的内容牵涉到一些外道的观点，因为很多外道认为：这个世界上有些法可以周遍于一切，比如未加详细观察时，人们认为虚空遍于一切。我们在这里所要抉择的，就是此等遍于一切的法均不成立的道理。

子二、破虚空等总能遍之实一：

什么是能遍和所遍呢？比如“人”，男人是人，女人也是人，东北人、南方人……这就是所遍；而“人”能遍于这一切的所遍，因此称之为能遍。再比如瓶子，能遍“瓶子”可以遍于下属的一切瓶子，而所遍即是别法的金瓶、银瓶等。

异方相联故，诸遍岂成一？

所谓的别法，是存在于不同时间、不同方位的，如果这些别法互为关联，那么，遍于一切的能遍怎么会存在实有呢？不可能存在实有。

一般来说，所谓的遍，顾名思义，也就是周遍于一切的意思，它可以分为两种：一体遍和异体遍。

什么是一体遍呢？若干个法以一体的方式跟随着这一法的自性，比如树木，世界上所有的树木均跟随这一名词而了知。就像总法和别法一样，如瓶子的下属有很多别法——金瓶、银瓶、东方的瓶子、西方的瓶子等等，这些都属于瓶子的范畴，所以瓶子叫做总法，下属各式各样的瓶子即是别法。从某一角



度来讲，瓶子与金瓶并非他体的关系，瓶子是总法，金瓶是别法，瓶子可以遍于金瓶、银瓶等，这就是所谓的一体遍。

什么又是异体遍呢？异体遍是指在某种范围内以他体的方式普遍存在，比如白色的衣服依靠红色等其他染料涂色时，染料的颜色遍于衣服之上；或者，阳光照射在大地上，这就是以他体的方式普遍存在，也叫做异体遍。

从某一个角度来讲，虚空、时间、方向能遍于一切。比如虚空，房子的里里外外都存在虚空；时间可以周遍于未来过去现在，任何一种法都受到时间的约束；不管任何一个法，都有东南西北四方四隅的方向。所以，这是一种总的能遍，它们可以周遍于大至须弥山小至微尘之间所有的法，并且人们以非常广大、无法衡量的心态将其执著为实有。现在世间上的很多科学家专门观察时间、空间，他们认为这是无可限量、无法测度的。

现在的很多外道认为一切万法都是由虚空中生成的，由此出现了虚空派；也有人以太阳作为自己的观点，从而出现了太阳派。还有一些外道，则将微尘作为万事万物的因。同样，依靠上述时间、方向等遍于一切的主张，出现了时因派等外道，麦彭仁波切在《如意宝藏论·难释宗派略说》中对这一外道作了广泛宣说。

然而，胜论派等外道认为：自身随行众多“别”法的“总”法是以周遍、恒常、不现的自性而存在的。也就是说，总法就像一根绳子一样，可以将它下属的所有别法拴在一起。比如说“人”，依靠“人”的总法，可以将世间上任何角落的别法——六十多亿人全部联系在一起。

而且，他们认为总法应该是实有的。为什么呢？不管什么



人，只要说到“人”，大家就会自然而然地在脑海中出现“人”的总相，因此，必定有一个总法实有存在。这样的“总”又分为大总与小总两种：所谓的大总可以周遍一切，比如“有”，除石女儿等不存在的法之外，凡是存在的法全部可以用“有”来代替，因此称之为“大总”；而遍于同类事物的总法，比如树木、人、牦牛等，则是“小总”。大总可以遍于一切小总，如“有”树木、“有”牦牛……

对于这样的总法与别法，胜论派认为它们是实体互异的。这种观点实际上非常不合理。如果认为总法与别法实体互异，也即总相“有”与下属的树木是异体，这样一来，树木不应该“有”了，二者他体的缘故。同样，如果认为总法与别法为同一实体，则所谓的“有”与树木一体，“有”与牦牛一体，这样一来，会出现树木和牦牛成为一体的过失。

诸如此类的种种观点，《释量论》的第一品和第二品中着重作了宣说，并且对外道各种常我以及总相和别相之间的关系进行遮破的理论也相当多，但词句比较难懂。总而言之，无论总法还是能遍，或者虚空、无为法等，只要承认其为实有，依靠本论所提出的离一多因进行观察，就可以完全推翻这种观点。

因此，如果承许能遍实有一体，也即东方的树是树、南方的树也是树，一切所遍都与能遍的树木相关联。那么，我们可以进行推测，虚空也好，树木也好，能遍法与十方三世所有的所遍法是否存在联系？

如果说毫不相关，如此则根本不能安立为遍。比如树木，它如果与下属的松树、柏树、东方的树、西方的树等任何树都无有任何联系，则所谓的“树木”能否遍于这些别法之上呢？



不可能遍。

如果说二者紧密相连，那么，东方的树木和西方的树木是不是一体？是一体的话，东方的树变成西方的树、檀香树变成沉香树……所有的别法全部成为一体了。对于这一点，谁会承认呢？任何人也不敢承认。否则，南方的人变成西方的人、西方的人变成北方的人……这一点具有现量的危害，是不可能发生的事情。

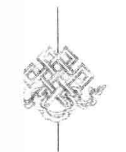
不仅如此，能遍是真实一体的缘故，喇荣山沟里长出一棵树的话，全世界的所有树都应该同时生长；或者一个人死亡，全世界的人都会同时死亡，但这也是不可能的。

如果承许各自的能遍不是一体，所谓的总能遍又如何成为一体呢？因为别法中东方的树、西方的树……有多少个所遍，所谓的总能遍也会变成如此多的数目，这显然与你宗的观点——能遍是普遍于一切的实体法相违。

在关于总法的问题上还是有一些辩论，《量理宝藏论》当中专门有观察总别的一品。如果通达了总法和别法，因明当中的很多问题都会轻而易举理解。所以说，总法和别法二者如果没有任何关系，那么，男人根本不是人或者人不是男人，会出现这样的过失。实际上，我们可以说存在一种假立的关系，如果毫无关系，则会导致所遍与能遍不能成立。

对于上述总法和别法之间存在密切关系的说法，可以通过此处破除实一的理证进行破斥。它们之间真正有关系的话，那么金瓶和瓶子之间、金瓶和银瓶之间是怎样一种关系，这样一一观察时，真正实有的一种关系根本不可能存在。

学习《中观庄严论释》这部论典，对因明的学习会有很大帮助，因为本论对总相、别相以及遗余等概念讲得比较多。在



这里，麦彭仁波切也说：所谓的总能遍也就是否定非其本身的一种遣余，在外境上并不成立。比如瓶子是总能遍，它下属的所有金瓶、银瓶全部用瓶子可以涵盖，而所谓的瓶子是通过遣除非瓶以后，在分别念面前建立的一种概念，它并非以自相成立。比如有枝有叶是树的法相，当我们见到有枝有叶的物体时，脑海中除了树木以外的钢铁、大地、牛粪等全部都会遣除，由此假立了树木的总相或者称之为树，它实际上是遍于一切别法的相。

按照《量理宝藏论》的观点，在我们脑海中出现的这种遣余的概念，人们称之为“总”，这样的“总”并非真实存在，是一种无实法；“别”则是一种有实法。比如“瓶子”是所有瓶子的总相，它只能在分别念面前存在，而别法——金瓶、银瓶等，可以用眼睛看、用手触摸，它是一种自相，可以在外境中存在。

前面已经屡次提到过：人们在进行破立、取舍的时候，需要将现量见到的自相和遣余所得到的总相混合在一起。比如我说“将瓶子拿出去”，听者依靠这种语言的总相，与自相的红色瓶子相结合，然后做出相应的行为；而说者也是把脑海中瓶子的总相和自相的红色瓶子混为一体。意思就是说，将总相耽著为自相，然后我说“将瓶子拿出去”，这就是破的道理；“将瓶子拿过来”则是一种建立。通过这种总相与自相混合的方式，人们可以进行破和立。

所以，对于人们日常的所作所为，只不过没有观察，如果真正详细观察，其实都是将自相和遣余的总相混在一起进行取舍的。因明中虽然承许其中存在一种错乱的成分，但是，依靠这样的推理可以作出取舍等行为。



如此对于总法进行遮破之后，别法也就不攻自破了。比如说没有“树”，那么，东南西北或者未来、过去等所有别法的树都已经不存在了。或者说没有“人”的同时，就已经否定了所有不同方向、不同时间、不同形象的人。这样一来，总法与别法一体异体的过失也就根本不存在了。

那么，什么是总相，什么是别相呢？所谓的总相只是遣除一种反体，比如说瓶子，除瓶子以外所有不同类的法全部排除在外，而同类的瓶子全部可以涵盖。别相则既要遣除同类又要遣除异类，比如说金瓶，它不仅将瓶子以外的不同类法全部遣除，包括银瓶、铜瓶、铁瓶等同类的瓶子也一并遣除，因此具足两种反体。

实际上，总相和别相都是将多体假立为一，比如所谓的金瓶也有东南西北、过去未来等很多的金瓶，只是将多体假立为一而已。

癸二（破不遍之实一）分二：一、破实一之外境；二、破实一之识。

子一（破实一之外境）分二：一、破粗大之实一；二、破微尘之实一。

丑一、破粗大之实一：

障未障实等，故粗皆非一。

很多人认为粗大的实法应该存在，因为一切万法当中实有存在的现象比较多。这种说法并不合理，比如五蕴的身体肯定不是实有，因为存在被衣服覆盖的部分和未被衣服覆盖的部分。由此可知，粗大部分也并非实有。

所谓的粗大实际上是数多极微聚合的部分，比如内在的身



体以及外界显现的瓶子、氆氇、住宅、山川洲岛、妙高山王直至大千世界之间，无论任何事物，假设说为实体，那么，遮障的部分与未遮障的部分是不是一体？如果是一体，遮障的部分已经成为未遮障，无有遮障的部分也应该被遮障了。

如同身体被衣物遮障未遮障的部分以及运动静止、染色未染色、焚毁未焚毁等，这些迥然不同的许多法又怎么会变成一体的自性呢？这是根本不可能的。

有些人辩解说：遮盖和未遮盖的部分是从支分角度来讲的，而有支则是指整个身体。他们认为：有一种总法可以涵盖全部，不存在覆盖和不覆盖的差别，应该是一体的。

实际上，对于有支不存在这一点，《释量论》中已经讲得非常清楚。下面麦彭仁波切对这种观点驳斥说：你们到底在说什么呀？请问，所谓的有支与所有支分究竟是一体还是异体？

如果承许一体，由于有支的本体是一体的缘故，支分也应如同有支一样不可分割。比如身体这一有支是一体，就不应该出现手、脚等众多组成的支分，但是我们可以现量见到：身体的上半身不是下半身、下半身不是上半身。按照你们所谓一体的观点，上半身与下半身不应该存在分别，头也应该接触地面走路，这显然是不合理的。

如果所谓的能遍于一切支分的有支与支分他体，这样一来，此二者如同瓶子和氆氇一样无有任何关系，我们应该除手脚等支分以外见到另外一个有支的身体，然而，身体上上下下的哪一个部分是有支呢？而且，所谓的有支不应该遍于所有的支分，就好像瓶子不能遍于氆氇一样，这样一来，身体的有支又该如何成立？无论如何都无法成立。

外道说不会出现这样的过失，因为有支与支分这二者是依



靠聚集的法相而紧密相连的，因此无需单独得到。《量理宝藏论自释》中对于外道所承认的有支与支分之间的几种关系讲得比较详细，那么对方所说的积聚到底是怎样的呢？就如同牦牛积聚在草地上一样，有支和支分就是这样一种积聚的关系。但这种说法是不合理的，下面就对这种积聚进行遮破。

所谓的积聚，如果是脚上存在一种有支的积聚，手上也存在一种有支的积聚，此二者是他体的，如此则导致手、脚等整个身体的部分完全分开，又怎么会积聚为一体呢？如果说是一体的话，左眼变成右眼、左耳变成右耳，或者鼻子变成耳朵等，这样会导致你们的过失更加明显。

因此，只不过通过分别心将众多分支聚合耽著为一体而假立为有支而已，除此之外，成实的一体法根本不可能成立，只有如此，一切名言才极具合理性。相反，如果有支是的的确确存在的一法，也就不可能避免一体、异体等理证观察的妨害。



Chapter 50

外道以及佛教的有部宗、经部宗的一部分人，承认一切万法中微尘应该是实有的。但这种观点是不成立的，下面主要讲这个问题。

丑二（破微尘之实一）分二：一、阐明破微尘之理；二、说明以破彼微尘而破多有实法。

寅一（阐明破微尘之理）分二：一、宣说对方观点；二、驳斥。

卯一、宣说对方观点：

麦彭仁波切在宣说对方观点的同时，对每一种观点都作了详细的分析。

许粘或环绕，无间住亦尔。

此处讲到了几种不同的观点，比如食米派认为微尘与微尘之间粘合而存在，佛教的个别论师认为微尘与微尘之间以环绕的方式存在，也有部分论师认为微尘之间无有任何间隔而存在。

上述三种观点都不合理，为什么呢？通过胜义理观察时，微尘的本体根本不成立。如果微尘的本体不成立，无论粘合还是环绕或者无间隔地存在也就无法成立。

《俱舍论》第一品中已经讲过，色声香味触五境和眼耳鼻舌身五根都属于色法，再加上无表色，有部宗承许有十一种色



法。五根五境等凡是粗大的色法都可以一直剖析，最后变成众多的法。而且，一法的位置会障碍另一法的存在，比如色法中，一个微尘不可能占据另一个微尘的位置。不论瓶子、柱子还是山河大地，我们所见所闻的一切色法，其实都是由若干个法聚合在一起而组成的，通过一一地剖析，最后都可以一分再分直到不存在。譬如，瓦瓶碎成瓦片，瓦片磨成粉末，粉末也有粗细之分。通过这种方式来说明一切色法可以分割得支离破碎。最后再剖析时，瓦瓶的一微尘许也不存在，已经成为空性了。

当然，以世俗量观察时，我们也承认最细微的一个量，这个量不存在的话会出现很大过失。但是正在以胜义量进行观察的此时，对方所承认的微尘根本不可能成立。

从名称上来看，所谓的“色”也就是指可以插入、可以转变毁灭的法。这一点从藏文来讲比较好懂，色法的法相是什么呢？比如刀子可以插在色法上，凡是色法都有插入的含义。《俱舍论》中说：不一定是一个有阻碍的法插入色法，用心缘取也有色法的意义。尤其《大乘阿毗达摩》中说：所谓的插入不一定是真正的插入。不然，想要真正以一种有阻碍的法来插入无表色也相当困难。月称论师在《入中论》中，首先将色法到一切智智之间的万法抉择为无生空性，到最后，从色法到一切智智之间的万法又建立了一种法相，其中所谓色法的法相即是插入的意思。

从意义上讲，色法也就是可以互相阻碍，可以用心识来执著它，乃至对它产生执著之间，必定会成为所破的对境。比如“刀刺”，也就是指刀可以插在某法上或者可以砍断的意思。

当然，阻碍和插入这两种含义在比较粗大的色法上可以成



立，但在非常细微的微尘上不应该有插入和阻碍的含义。这样一来，微尘已经不是色法了。微尘如果不是色法，而它也不是除色法以外的心法，那它究竟是什么呢？有人提出这样一个疑问，下面对其进行回答。

无有上述过失。在粗法上可以具足插入和阻碍这一法相的缘故，微尘可以称为色法。按照承许无表色的观点来讲，微尘自己虽然不具足色法真正的法相，可是微尘存在的所依以其他色法可以损害，或者说对其他色法有阻碍，如此一来，能依的微尘也可以得名为色法。

而且，按照因明的观点，一个名词可以有释词、说词兼具以及只具其中之一的三种解释方法。

比如水生，对于水中生长的莲花来说，它既有说词也有释词。也就是说，由于是水中生长的莲花，就可以称之为水生，因此具有释词；在辞藻学中，尤其在藏文诗学中，一提到“水生”就知道是莲花，因此也有说词。这是释词、说词兼具的情况。

只有说词、没有释词的情况，比如地上生长的莲花，虽然可以称之为水生，但不是水中生长的缘故，不具足释词。

水中生长的青蛙，我们可以说是水生，但只是一种释词，因为提及“水生”时，任何人都不知道是指青蛙。所以，它只具足释词、不具足说词。

这个问题还是很重要的。有些名词既具足意义，也可以作为称呼；有些名词根本没办法解释，但人们还是用它作为称呼。所以，你们所说的微尘，说词肯定是具足的，但释词不一定具足，因为你们自宗也不承认微尘真正具有插入和阻碍的作用。而粗法瓶子，既具足色法的说词，也具足释词。

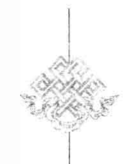


有障碍性虽可说是色法的法相，但人们却主要是将非常粗大的眼根的对境立名为色法。比如听到声音、尝到味道等，它们虽然可以包括在色法当中，但是人们真正说起色法时，则是指眼根所见到的12种显色和8种形色。

对于这些粗大的无情法一分再分，直到最后再也无法分割时，论典当中将其统称为极微。也就是说，一个微尘具有四十九个极微的量。极微的七倍即是铁尘，依此类推，水尘、兔毛尘、羊毛尘、象毛尘、日光尘、虮尘、虱尘直至指节之间，以七倍递增。

所以，在名言中一定要承认极微。虽然我们在心中可以不断分下去，直到无穷无尽，口头上也可以说“再分、再分、再分……”，但实际上，对这一点进行观察时有两种量，以胜义量分析时，对于极微以离一多因进行观察，所谓的极微以下再也无法分时已经成为空性，根本找不到。通过这样的观察方法可以了知万法空性的道理。如果以名言量观察，再也不能分的一个量应该存在，麦彭仁波切在给单秋的辩论书中说：名言中如果不承认这样一个极微的量，吉祥草与须弥山也就无有任何差别了。为什么呢？吉祥草最细微的微尘可以一直分到无穷无尽，这其中分出的又可以再分下去；须弥山也是如此，都可以不断地再分。这样一来，吉祥草当中包含着无量的微尘，须弥山也包含着无量的微尘，二者之间不存在任何差别，这会出现很大的过失。

因此，名言当中应该以最细微的量作为支点，有部宗和经部宗一直承认无分微尘的原因就是如此。那我们是不是与有部宗、经部宗的观点一致了呢？并不相同。在胜义当中，对无分微尘通过六种微尘环绕的方式进行观察，最后已经变成空性，



所谓的无分微尘根本不可能存在。但是有部宗和经部宗并不是这样承认的，他们说胜义中存在这种细微的再也不可分割的微尘，这样就会有很大的过失。

同样，依靠这样的推理对我们的心识进行分析，按照胜义的观察方法，最后的无分刹那也变成了空性，根本得不到。名言当中则需要承许最细微的无分刹那，否则，一年与一刹那无有任何差别了。为什么呢？一年也是由无数的时间量组成，一刹那也是由无数的时间量组成，二者都可以无限分割下去的缘故，由此就会导致一年与一刹那相同，时间的长短也就不成立了。

因此，大家应该明白：在胜义中，千万不能承认无分刹那和无分微尘存在，不然我们的见解已经堕入小乘；名言中一定要承认最细微的一种量——心识的无分刹那和外境的无分微尘，否则，一个大劫与一秒钟应该相同，吉祥草与须弥山也已经无二无别了。这些问题在分析中观的时候还是比较重要的，大家一定要牢牢记在心里。

我们应当知道，在欲界中，能现于根前的一个小微尘最起码也具有不包括根尘与声尘的八个极微尘，如果有根尘等，则再累加。有部宗认为：任何法都必定具足八种微尘，如果具足根尘与声尘，则具足十种微尘。按照经部宗的观点，地等微尘不一定全部具足，而是以一种能力或者作用的方式存在。唯识宗则认为：外境当中的法，有些具足一种微尘，有些具足二尘、三尘，虽然不一定具足八种微尘，但它的作用是存在的，在不同的因缘下，这一法的微尘也会产生相应的变化。

此处主要是以有部宗的观点来讲。他们所说的最终的无分

微尘则是指除大种[①]和大种所造[②]以外的微尘，已经不能再加以分割，由此称为无分微尘。而所有的粗法，根据大小的不同，其中含有的极微也具有多少的差别。比如一粒青稞和一条茶叶，二者根据物质体积的不同，其中所包含的极微的量也应该是不同的。

藏地因明前派的夏瓦秋桑等论师认为：微尘是无穷无尽的，一切诸法的法相也是无穷无尽的，也即法相具足法相、法相的法相也具足法相，他们承许很多法都是无穷无尽的。

这种观点并不合理。如果法相成为无穷，最后将导致根本的法相无法了知，《量理宝藏论》第八品中对此有专门的驳斥。此处所说的微尘无穷也是不合理的，本来粗大的法应该在微尘上建立，但是微尘可以无穷无尽分下去的缘故，最初的微尘将从何处建立？这样会出现很多过失。

外道以及佛教当中凡是承认微尘的宗派都认为：粗法是不存在的，但最细微的微尘应该存在。如果作为基础的这一点不存在，一切粗法也将化为乌有，正是考虑到这一点，他们说：极微是最极微小、不可抛舍而存在的。

前文已经讲过，在名言中如此承认当然未尝不可，但在胜义中，这样的微尘如果仍然无法遮破的话则不合理。

外道与佛教小乘宗虽然都承许微尘，但二者的差别在于：外道认为微尘应该是常有的；佛教当中，不论有部还是经部，都不承认一种常有的法，而承许其是刹那性的。

---

① 大种：指地水火风。

② 大种所造：指色声香味触，若有声音则具足五种，无有声音则只有四种。



粗大的法需要依靠微尘来建立，但对于微尘组成粗法的方式，有观点认为：微尘与微尘之间无有任何间隔，全部是粘连在一起的。有观点承许中间必须要有间隔。在这一问题上，内道和外道当中出现了不同的分歧和观点，归纳起来，可以包括在以下三种观点当中。

首先是外道食米派的观点：微尘必须要相互接触并且聚合在一起才能组合，如果不相接触，那么粗大的实法不可能成为一体，因此所有微尘绝对要一个粘合一个而存在。比如建立瓶子等粗大的法时，组成瓶子的所有元素和微尘需要聚合在一起，一个微尘粘合另一个微尘从而组成粗大的瓶子等法。

实际上，由于他们认为微尘常有，这样一来，微尘粘合和不粘合都是不行的，通过这种方式可以轻而易举遮破这种观点。外道大自在派也是这样认为的，他们说整个世界变成空无时，组成万事万物的微尘全部在空中存在；世界要形成的时候，大自在会特别慈悲地将微尘全部召集起来结合在一起，由此创造世界。

现在的有些观点说，整个万物都是上帝创造的，他们可能也是承认微尘的，但到底承不承认常有呢？也有不同的很多观点。不过现在西方的很多人，对于上帝如何创造万物、如何创造器世界和有情世界的问题也是无从下手。因为现量根本无法成立，而比量的推理也十分混乱，根本找不到可靠的历史作为依据，因此情况也是相当复杂的。

总的来讲，食米派承认微尘是一切万法的来源，但他们认为微尘以粘合的方式建立粗大的法。下面对他们的观点进行驳斥。

所谓的无分微尘，也就是指最细微的、再也无法分割的



法。但按照你宗的观点，无分微尘在粘合时，必定会出现东方的微尘、西方的微尘等不同方向的微尘与其粘合，如此也就出现了接触和未接触的部分，这样一来，所谓的无分微尘必将无有立足之地。为什么呢？无分微尘现在已经成为有分微尘了，因为出现了接触东方微尘和接触西方微尘的部分，从而变成了有分微尘，这与你们自宗的观点明显相违。

对方对此辩解说：并不存在未粘连的部分。

这样的话，东方的微尘和西方的微尘等，无数的微尘都与这一微尘融为一体，如此将导致粗法永远也无法建立，因为这一微尘的体积永远都不会扩大，最后，须弥山也变成了一个微尘。

有关这方面的推理，《四百论》当中分析的理证非常尖锐，先把粗大的观察为细微，细微的观察为极微直到无分微尘，最后无分微尘也是如同虚空一般，整个世界上根本不存在一个成实之法。大家方便的时候，可以翻开《四百论》看一看。



Chapter 51

前面颂词中说："许粘或环绕，无间住亦尔。"任何一个粗大的法，都是依靠微尘组合起来的。前面已经讲了外道食米派的观点，他们认为：所有的无分微尘以粘连的方式组成粗大的法。对此，自宗已经作了驳斥，下面讲内道有部宗的观点。

有部宗等承许说：大多数法相互之间依靠引力而没有东离西散，像前面说粘连在一个微尘上是不合理的，应该是其余微尘以有间隔的方式围绕一个微尘，好似牛尾毛或青草一样存在着。

内道的有部宗等论师承许粘连是不合理的，中间应该有一定的间隔。也就是说，很多无分微尘聚集在一起时，东边的微尘、西边的微尘不可能全部粘连在一起，而是所有微尘以环绕的方式围绕着中间的微尘。而且，他们认为虽然有间隔，但也不会出现东离西散的情况，就好像地球虽然悬浮在大气层中，但依靠引力而不会导致地球上的万事万物掉落一样。

有部宗认为：柱子等是由微尘组成的，而微尘与微尘之间无有任何间隔，依靠风的力量积聚在一起，因此它们之间不会散开。他们认为风可以起到两种作用，一是可以积聚，如柱子、瓶子等之所以不会支离破碎，就是依靠风的力量；二是具有失散的能力，在吹风的时候，很多东西都会被吹得东离西散。因此风既有失散的能力，也有积聚的能力。《俱舍论》中曾经讲过：以一张纸为例，依靠肉眼来看，一张纸似乎是连在



一起的，而实际上，这上面有非常细微的空间，纸张可以撕开的原因就在这里。这与物理学的观点比较相合。的确，如果微尘与微尘全部融入一体的话，也就根本不可能把纸撕烂，因此有部宗认为微尘是积聚在一起的。

那么，微尘与微尘的间隔中为什么不会插入更多微尘呢？他们说：这是名言万法的一种规律，中间虽然存在很多的空间，但也不会有其他微尘趣入。这就是有部宗的观点。

由于对方承认无分微尘实有并且各个微尘间存在间隔，那么，微尘与微尘的空隙间就应该出现光明尘、黑暗尘等。《俱舍论自释》中说：不会有这样的过失，因为任何一个法当中都会有很多的空间，但是这种空间非常渺小，其他微尘根本没有进入的机会。如果在名言中如此承认倒也是可以的，比如瓶子和柱子之间虽然有间隔，但柱子自己的本体是否存在间隔？这一点通过肉眼根本看不出来，用手接触时感觉不到中间有空隙，实际上依靠真正的名言实相观察时，里面的确充满了空隙。名言中如此承认也是合理的。

然而在这里，有部宗承许胜义中无分微尘实有，这样的无分微尘在组成粗大的法时，以有间隔的方式聚集在一起，就像牛尾巴表面看来全部聚集在一起，实际每一根毛都是分开的。同样，从柱子的表面虽然见不到空隙，但这也是因为我们的触感比较粗大的原因，真正去分析时，组成柱子的众多微尘其实是以具有间隔的方式来存在的。或者，我们远远见到一片青草地时是绿油油的一片，从近处详细观察就会发现，花草等全部以毫不混杂的方式存在着。

站在世俗的角度，这种观点也是可以承认的。但从胜义角度分析时，由于承认实有的微尘，对方的这种观点非常不合



理，其原因是：如果这些微尘相互有间隔，则明暗的极微就有钻入那一位置的机会。比如柱子当中存在很多空隙，这样的话，柱子的空隙当中应该有光明的微尘、黑暗的微尘进入。或者说，我们所见到的光明的微尘也由众多微尘组成，当阳光普照大地时，虽然以肉眼见不到其中有很多空隙，但实际上其中应该存在很多的空隙，这样一来，黑暗的微尘应该进入到这些空隙当中，如此必定会导致光明与黑暗共存的过失。

这是从胜义谛的角度来讲的。其实《俱舍论自释》中说：虽然有空隙，但其他的微尘根本不会进去，就好像火的热性一样，这是名言的一种自然规律。对此，站在胜义观点进行破斥不会有任何困难，因为依靠胜义理论——不共应成因或自续因进行推测时，实有的微尘之间既然存在空隙，这样的空隙当中必定会出现其他的微尘，这一点毋庸置疑。

由于承许实有的微尘中间存在空隙，微尘与微尘之间必定会插入其他的微尘，到最后，整个三千大千世界的所有器世界和有情世界都可以容纳在两个微尘之间，这是一个很大的过失，所以这种说法并不合理。

以上遮破了有部宗的观点，下面讲第三个问题——破经部宗的观点。

经部等宗派认为：接触是接触，但并不粘连在一起。

这种观点与有部宗基本相同，表面上看，似乎有部宗的观点更好一点，因为他们说有接触却又不粘连，比如合掌的时候，右手与左手相互接触，但是不会粘合在一起，如果粘合，左手会变成右手，右手也会变成左手。实际上，从未经详细观察的世间名言来讲，这种观点应该可以成立，但详细观察就会发现：这种观点并不合理。《入菩萨行论·智慧品》中说：如



果是真实的接触，就应该全部融为一体，未全部融入就不可能接触。通过这种方式观察就可以完全遮破他们的观点。

他们是这样认为的：不论食米派所说的粘合还是有部宗所说的不粘合都是不应理的，应该承许为接触，虽然不粘合但微尘之间并无空隙。这实际完全是自相矛盾的一种说法，下面驳斥这种观点。

由于对方承许毫无间隔，也即一个微尘与另一个微尘接触时，中间没有一点空隙。这样一来，必定导致两个微尘融为一体，比如合掌时，两只手虽然紧紧贴在一起，但中间一定会出现间隔，如果无有间隔，左手和右手也应该成为一体了。因此无有空隙是绝对不可能的。

有关这一点，寂天论师的《入菩萨行论》以及世亲论师等在其他论典中早已宣说过。假设是真正的接触，中间有间隔的话，应该在空隙间插入其他微尘，如此则与有部宗的观点无有两样；如果说中间没有间隔，一个微尘也不能进入，如同将水倒进牛奶一样全部融合，也就与所谓的粘连无有二致了。所以，你们要么说不接触、中间有空隙，就如有部宗所承认的那样；要么就像食米派所说的那样全部粘连在一起，根本没有必要挖空心思说：以无有空隙的方式接触，但二者不粘连。

上述讲到了承许组成粗法之基础的极微尘相互粘连的食米派观点，未粘连而有间隔环绕的有部观点，以及认为未粘合而无有间隔存在的经部观点。对于上述三种观点，《中观庄严论自释》只是稍稍提及，嘎玛拉西拉的《难释》也没有广说。此处麦彭仁波切则针对每一种观点分别进行了分析和破斥，下面将对总的实有无分微尘进行遮破。

卯二（驳斥）分二：一、说明若无分则粗法不成；



二、说明若有分则微尘不成。

辰一、说明若无分则粗法不成：

倘若有者言：位中之微尘，

朝一尘自性，向余尘亦然。

若尔地水等，岂不得扩张？

如果有人说：位于中间的微尘是朝向一个微尘的自性，其他的微尘也不会出现朝向他方的情况。如此一来，地水火风等所有微尘，不是永远都不能扩张了吗？因为所有的微尘都朝向一方，如此则所有的微尘都将融合在一起，最后，即使有再多的微尘也不会扩张。

一切万法本来是不存在的，但我们现在要建立一个粗大的法时，首先应该以最小的微尘作为基础，由若干微尘聚集在一起才可以成立这一粗大之法。那么，如同中间有一座房子，它有朝向东方的一面，也有朝向南方、北方、西方的面，也就是说，这间房子应该有四面八方。那么，位于中间的这一最细微的无分微尘有没有面朝于哪一个方向呢？即使没有朝着所有方向，也必定存在朝着一个方向的一面，否则根本无法指定它以何种方式存在。如果若干微尘聚集而组成粗法时，位于中间的那一微尘唯有朝向东方一个微尘的自性，那么，面对剩余方向的其他微尘也绝对要朝向东方或者唯有那一分。

如果承许上述观点，无论有多少微尘积聚，地水等无论如何也不会出现扩张的情况。但事实并非如此，你们也承认：由于微尘的积累，致使地水等越来越增长。因此，你们最好舍弃“所有微尘仅朝着一个方向”的观点，因为这二者很明显是相违的。



如何相违呢？依靠微尘组成粗法的过程中，位于中间的无分微尘有四方四隅以及上下十个方向的微尘环绕着。按照你们的观点，这样的无分微尘是不可分的，既然如此，此无分微尘除一个方向以外再没有其他方向，由此也就导致了所有微尘都朝向同一个方向。而且，即使有再多的微尘聚合，也绝不可能出现组合成粗法的可能性。

静命论师的这种推理方法的确非常尖锐，如果通达了这种推理方法，就会了知：胜义中不能承许一个无分微尘，否则，名言中的许多事实也会无法成立。但是在名言中没有必要详细去观察，这时只需要承许一个再也不能分下去的微尘，这就是名言的量。

既然依靠胜义量观察时得出了名言中也不成立的结论，有人不禁会想：是不是名言中真的不成立啊？不必担心。对于名言中的一切法，真正以胜义量观察时，即使吃饭也永远不会吃饱，所谓的走路、说话等在名言中根本不可能成立，然而从名言量来讲，吃饭可以填饱肚子，走路、说话等无欺可以成立。

如果再进一步细致入微地分析，对于接触中间微尘的另一个微尘来说，后者是否遍于前一个微尘？如果不遍，所谓的无分微尘已经出现了遍和不遍的两个部分，它也就不是无分微尘了。如果遍于前一个微尘的整个部分，由于后面的微尘已经完全占据了前一个微尘，也即两个微尘融为一体，如此则不会出现逐渐扩大的情况。

因此，对方的观点无论如何都不合理，只要承许这样的无分微尘在胜义中存在，就会出现诸多的过失。由此可以得出结论：只要承认一个真正实有的微尘，即使将整个大地和大海的水全部汇集在一起也不会增长和扩大，到最后，也只是一个小



小微尘的量。

前面已经说过，所谓的微尘并不是最小的单位，最小的单位应该是极微。所以此处所说的微尘，实际上应该是指极微，而不是具有七个部分的微尘。此处一直说微尘的原因，是将极其细微的尘简称为微尘的缘故，而不是指由七个部分组成的微尘。大家在分析时一定要注意不同场合的运用。



Chapter 52

前面已经讲了，欲界中的一切事物至少会由八种微尘组成。而这里所说的最终的无分微尘，则是指非大种和大种所造的、不存在各自分割的部分。同样，对于色法的定义，前文说是可以插入的法，法尊法师在《入中论讲义》中将色法定义为“有阻碍”，而《藏汉大辞典》中说：可以转变、可以破坏的法叫做色法。因而此处所讲色法的范围比较广。大家对上述所讲的内容应该这样理解。

辰二、说明若有分则微尘不成：

若许朝余尘，面另居他处，

极微如何成，无分唯一性？

上一个科判已经说过，若承许为无分微尘，在积聚成粗法时所有的微尘只能朝向一个方向，如此一来，则无法组成粗法。如果转而承许：朝向其他微尘的一面各自另外居于其他处，也即朝向东方和朝向西方的面各自分开。既然如此，又怎么会成为无分呢？由于十方的微尘围绕而有不同的方向，你们所谓的无分微尘已经成为有方分。

《中观庄严论自释》和《中观庄严论难释》中都有这方面的剖析。也就是说，通过上面的分析，承许只朝一个方向或者根本没有方向都不合理，这样一来，对方自宗也将无法立足，于是对方从另一个角度说：并非唯一朝向一方，而是朝向其余



微尘的一面居于他处。也即中间的微尘有朝向东方的一面，也有朝着其他方向的一面，这些朝向各自方向的一面另外存在。但你们不是承认为无分微尘吗?！既然存在这么多的方向，又怎么会成为无分微尘呢?

《量理宝藏论自释》中说：如果未进行剖析，所谓的微尘应该有分。因此，所谓的有分和无分，关键就在于是否进行剖析，而对无分进行剖析时，若以名言量剖析到最后不能再分时，只要让无分微尘他老人家自然安住就可以了；但以胜义量继续剖析，则所谓的无分微尘根本不可能存在。

当然，剖析可以分为以分别念剖析、以语言剖析和真实剖析三种。如果是通过分别念和语言进行剖析，就如夏瓦秋桑等论师所说的，微尘可以分析成无穷无尽。但是这种分析，如果是以名言量进行观察，名言中必须承认一个最细微的量，这一点无有任何妨害；而通过胜义量观察时，名言量所承认的微尘也是根本靠不住的，要么承认它是有分微尘，要么无分微尘也成为无有。

上师如意宝在讲述《文殊大圆满》和《杰珍大圆满》时都说过：修行大圆满的时候，首先将外境的粗大部分抉择为细微，再将细微抉择为有分微尘，有分微尘再抉择为无分微尘，到最后无分微尘也如同虚空一样根本不存在。因此，不论学习有部宗、中观宗还是修行大圆满，都是将外境从粗大到细微，最后抉择为无有；反过来，从自己的心识或是执著外境的角度进行观察，心识根本不成立的道理也可以如是抉择。

个别道友可能会想：为什么没完没了地一直说微尘、微尘……《四百论》中如此，《中观庄严论》还是如此，为什么整天跟微尘过不去呢？实际上，如果通达一切万法都由微尘组



成而微尘也不成立的道理，那么，我们所执著的粗大法的来源已经不存在了，如同不存在羊毛就根本无法编织氆氇一样，对于氆氇等粗大法的执著也就自然而然不会产生，我们一直分析微尘的原因就在于此。

我们要清楚地认识到：如同孩子是观待大人而安立的一样，所谓的微尘其实是观待粗大的法安立的。无论如何细微，它的来源基础——设施处都需要缘很多法，并不是由独一无二的微尘单独成立。因此，非多法组成的一种实体法根本不可能存在。

寅二（说明以破彼微尘而破多有实法）分二：一、安立因；二、建立遍。

卯一、安立因：

微尘成无性，故眼实体等，

自他说多种，显然无自性。

微尘无有自性的缘故，眼耳鼻舌等根以及外道所承认的实体等，自他所说的各种各样的法显然无法成立。

由于微尘无法成立为有自性，内道所说的眼根等以及外道所说的实体等所有法也就根本不可能存在自性。如同无有泥土就造不出瓦罐一样，最细微的本体已经不存在的缘故，粗大的法也就根本不可能存在。

佛教有部宗认为：眼、色及其识等为胜义。而食米派等外道声称实与德等为胜义[①]。如果将眼、色抉择为不存在，所谓

① 《中观庄严论难释》中说“胜论外道承许实体为胜义，数论外道承许功德为胜义”，与《中观庄严论自释》的观点稍有差别。此处则与《自释》的说法相同。



的识也就根本不会存在，因此首先抉择微尘不存在是非常必要的。如果将微尘抉择为空性，自他所说的一切法都可以轻而易举地抉择为空性。下面就对这一道理建立周遍。

卯二、建立遍：

彼性彼组合，彼德彼作用，

彼总别亦尔，彼等与彼聚。

颂词中所说的“组合”、“德”等在下文都有介绍。意思是说，佛教承认的粗大之法和外道所说的功德、作用、总相、别相等都是依靠微尘成立的，如果已经通达微尘无有自性或者微尘根本不存在的道理，自他宗派证悟空性也不会出现任何困难。

以微尘不存在，便可将眼或实体等所有万法抉择为空性。下面将对其合理性作进一步的宣说。

《俱舍论》中按照有部宗的观点，五根五境等全部是微尘聚合的自性，这就是指颂词中的“彼性”。

“彼组合”的意思则是说，外道承认具足多个微尘的有支是一种实体法，这样的有支是通过直接或者间接的方式由微尘组合在一起的。

按照数论外道的观点，除声音是虚空的功德以外，色、香、味、触均是四大的功德显现。此即指“彼德”。

抬放、伸缩等事宜需要依赖身体，而身体当然是许多微尘的聚合，正是由于微尘的作用，身体可以作出伸缩、抬放等动作，颂词中说“彼作用”。

前文已经说过，外道认为“有”是存在的，它属于大总，而牦牛、树木等是小总，还有特殊的地等别相法，“彼总别亦

尔”就是指微尘的总法以及别法也与微尘之间存在着一种密切的关系。

“彼等与彼聚”，外道认为：所谓的微尘与另外的有实法积聚在一起，这中间如同两只牦牛用绳索联系着一样，全部与微尘存在着一定的关系。

外道也好，佛教徒也好，他们所承许的法直接、间接都是以微尘作为基础的，如果微尘消失的话，上述所说的一切法都会随之消失。因此，佛教中说：所有的法都需要依靠微尘而成立，如果了知了微尘不存在的道理，内外等一切诸法会很容易通达为空性。当然，如果按照《大圆满心性休息》的观点，首先抉择万法唯心，最后对心识进行抉择，这样也很容易证悟空性。

微尘不存在的缘故，五根五境也就不可能存在，那么，五根作为增上缘、五境作为所缘缘，所产生的眼识、耳识、鼻识等五种识也就根本不能成立。既然如此，心识的前刹那无间产生后一刹那的等无间缘①也就根本不会存在，如此一来，以法为对境的意识或者说依靠等无间缘建立的意识显然无法被证明为成实。

这种观察方法的确非常好。《俱舍论》中说，前面六识灭尽的刹那，无间产生之法称为意根。如果真实通达了一切万法微尘许也不存在这一道理，那么，五根、五境乃至五识均不存在，如此一来，第六识亦将不复存在，那么，六识灭尽刹那无

① 除阿罗汉的最后刹那之外，一切心与心所皆为等无间缘。何为等无间缘呢？“等”即平等，如前刹那心与后刹那心是平等的；“无间”是指同类相续之法，中间无有隔断；是一切法之外缘，故称为“缘”。



间产生的意根也就根本不可能存在。

同样，被称为成住同质[1]的受、想、行等，由于所有的识不存在，与其同体之法也同样可以成立为无有自性。

而小乘所讲的十四种不相应行[2]或者《大乘阿毗达摩》所说的二十四种不相应行[3]，虽然它是除有情法与无情法以外的一种有为法，但也是依靠色法和心法产生的，如果色法与心法都不存在，所谓的不相应行也就根本不可能存在了。

实际上，不相应行只是心的假立，并非真实成立。静命论师在《自释》中也说：关于这一点，诸位智者已经百般破析得七零八落，在死尸上无需再用利刃奋力相击。世亲论师、寂天菩萨等，包括麦彭仁波切在《入智者门论》中都已经详细分析过，所谓的不相应行只是有部宗的一种分别假立。

有部宗所承认的无表色，由于是依靠地水火风四大种成立的，既然地水火风等所有微尘都已经剖析完毕，无表色不成立的道理也就显而易见了。而虚空原本就不是微尘组成的法，在遮破微尘的此时，任何人也不会执著虚空为实有。而且，在前文抉择无为法的同时，对于虚空不成立的道理已经作过剖析，此处也就没有必要再次破析了。

上述对于六根六境六识无有自性的道理已经作了详细阐

---

① 生、住、坏、灭同时同体之异类法即称为成住同质，比如火与火的热性，火在产生时热性也同时产生，安住时也同时安住，毁灭时同时毁灭。

② 不相应行：是指除有情法与无情法以外的一种有为法。其中“相应”是指与心心所相应。小乘十四种不相应行：得、非得、同类、无想、无想定、灭尽定、命、生、衰、住、灭、名称、句、文字。

③ 得、命根、众同分、异生性、无想定、灭尽定、无想报、名身、句身、文身、生、住、老、无常、流转、定异、相应、势速、次第、时、方、数、和合、不和合。



明，而自宗所承许的十八界当中已经包括了所有的有为法和无为法，这样一来，依靠微尘无有自性这一道理，佛教所许的十八界所摄的一切万法都可以抉择为空性。

下面通过微尘不成立这一道理，再对外道所说的法不成立实有进行分析。

外道将两个微尘以上的积聚称为有支，但作为支分的微尘既然无有，所谓的有支也就不可能存在。另外，他们承许色声香味触五境是五大的功德，如声音是虚空的功德，然而四大的微尘根本不存在，虚空又如何单独成立呢？根本不能成立。还有他宗所承许的作用以及大总“有”、小总“黄牛”等，由于它们均依赖于微尘，只要破除了微尘，所有这些观点也就不攻自破了。

通过各种各样的分析方法得出微尘不成立之后，可以了知外境的无情法根本无法成立，这样一来，执著它的心也就很容易抉择为不成立。就像寂天论师在《入菩萨行论》中所讲的那样：对境不成立则有境不成立。如同由很多细竹子捆绑成的竹条，只要从中抽出一支，就会导致整捆竹条松松垮垮。同样，只要对一切万法的来源——微尘剖析为无有自性，其他的一切法也就自然而然无法成立。比如柱子，只需要将组成柱子的一个微尘抉择为空性，那么，其他微尘也将不复存在，所谓的柱子已经成为空性，对柱子的执著也会随之消失无余——所取的对境不存在，能取的心也会随之破除。这样一来，证悟空性也并不是很困难的。



Chapter 53

子二（破实一之识）分二：一、破认为外境存在宗派（有部宗、经部宗等）所许的实一之识；二、破认为外境不存在宗派（唯识宗为主）所许的实一之识。

丑一（破认为外境存在宗派所许的实一之识）分二：一、破不共各自观点；二、以说共同实一之识不容有而结尾。

寅一（破不共各自观点）分二：一、破自宗有实二派之观点；二、破外道之观点。

卯一（破自宗有实二派之观点）分二：一、破无相有部宗之观点；二、破有相经部宗之观点。

此处所说的“相”，是指识和外境之间是否存在一种行相。在承许外境存在的宗派当中，有部宗在取外境时不承认存在行相，因此称为无相派；经部宗则承许识在取外境时存在一种行相，所以称为有相派。

辰一（破无相有部宗之观点）分三：一、建立自证合理；二、说明境证非理；三、说明无相观点不合理。

巳一（建立自证合理）分二：一、认识自证之本体；二、说明彼为自证之合理性。

午一、认识自证之本体：

现量可以分为四种，即根现量、意现量、自证现量、瑜伽现量。总义当中已经讲过：本论的五大特点之一，即是承许自



证在名言中存在是合理的。我们再三说过：名言中应该承许阿赖耶和自证。对此，麦彭仁波切以及自宗的很多论师经常引用静命论师的这一颂词进行说明和论证。

遣除无情性，识方得以生，

凡非无情性，此乃自身识。

遣除了无情法的反面，也即遣除了无情法以后的一种明清法，就叫做识。因此，凡是非无情的本性均可以称之为自证识。

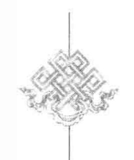
总的来说，有承认外境与不承认外境两种观点。承认外境的观点，又包括无相有部宗与有相经部宗两种。

《俱舍论》中说，承许外境无相的有部宗论师认为：每一个根都是具有不同形状、颜色的一种色法，比如眼根像胡麻花、耳根像卓嘎树的树瘤疤一样。经部宗以上承许根只是取境的一种能力。唯识宗认为，所谓的根只不过是阿赖耶上取境的一种习气和功能。

有部宗说，外境应该是存在的，依靠眼根等可以执取外境的色法等，而识就如同玻璃球一样，它自己的本体是透明的，不需要一种行相而是直接缘取外境。其中，鼻根、舌根、身根以接触的方式缘外境，眼根和耳根以不接触的方式取境。

根也可以分为有依根和相应根，正在起作用的根叫做有依根，比如眼睛已经见到色法、正在见到色法或者将要见到色法时，眼根就称为有依根；这时，耳根未起到根的作用，但耳根仍然存在，因此叫做相应根。

有部宗认为：有依根可以直接清楚地缘取自己的对境，如经部宗所许的纽带——行相根本没有必要。他们究竟是如何承许的呢？比如，眼睛在见瓶子时，不需要依靠任何行相而是直



接缘取外境瓶子的自相。

这种观点其实并不合理。暂时来说，在取境的问题上，经部宗的观点相对比较合理，但究竟来讲，最合理的就是唯识宗的观点。因为唯识宗既不承认有部宗所许的外境，也不承认经部宗的隐蔽分，而是说一切万法皆为心的幻变，这种承许在名言中非常合理。静命论师的这部论典，胜义中依靠《中观六论》、世俗中按照唯识宗的观点进行抉择，这种方式最为合理的原因即是如此。

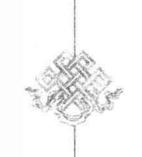
所以，大家应该了知，在对万事万物进行分析判断的时候，按经部宗的观点虽然也有一定的道理，但真正来讲，最合理的观点是不承认外境。可是一开始就说外境不存在——柱子不存在、瓶子不存在、山河大地不存在的话，世间人很难接受。因此，首先应该以经部观点作为阶梯，《量理宝藏论》和《释量论》中也说：在承认外境时，必须依靠经部宗的观点进行宣说。

有部宗在见外境这一观点上，与未学宗派世间人的想法和说法非常接近。因为世间人经常认为：以眼睛来见柱子、瓶子等法，所见的瓶子就是能装水的这个瓶子。很多没有学过宗派的人，包括一些高级知识分子也从来没有分析过：瓶子究竟是怎样存在的？眼睛是如何见到瓶子的？比如一个演员在舞台上表演，下面有一千个观众在观看演出，这一千个人当中，每个人都认为自己眼睛所见到的对境就是台上的这位演员。他们只会产生这位演员的表演非常精彩或者实在糟糕等想法，除此之外，所见的到底是总相还是自相？或者是隐蔽分还是显现分？是以根来见的还是以识来见？是以有接触的方式来见，还是以不接触的方式来见？对于这些问题从来不分析。

有部宗的这种观点实际上极其不合理。《释量论》的讲义中非常清楚地讲到：一百个人如果真正见到了那一外境，这一百个人就应该同样产生一种眼识。事实并非如此，一百个人当中，也许有五十个人产生了这位演员表演相当精彩的眼识，另外五十人也许认为他的表演非常糟糕。如果是真实见到同一个外境，就不应该产生种种不同的差别。而且，眼睛见到外境时，到底是接触外境还是不接触外境？不接触则无法真正见到外境；如果接触，一百个如同胡麻花那样的眼根应该出现在瓶子上，由于眼根是微尘性的，那么多种色法——一百个眼根与瓶子又怎么会在同一个位置上存在呢？根本不可能同时存在，所以说接触也完全不合理。

关于这一问题，《俱舍论自释》当中，世亲论师站在经部宗的观点，对有部宗发出了很多太过。经部、唯识等上一乘的宗派认为：真正的对境不可能显现，而是依靠所指点出的那一行相显现在眼识等面前的。但是，只有真正了知那一外境才叫做取外境，比如眼识见到色法后可以了知外境色法的特点，这才是见到了外境；或者，耳识听到声音并了知此声音的特点，这就是“听到”的含义。《俱舍论》中称为领受——只有领受到外境，才可以叫做取境。所谓的“取”并不是用手来抓着某种东西，而是对外境的本体如理如实地了知，这就叫做“取”。既然了知外境才称之为取境，有部宗的观点又怎么会合理呢？根本不合理，因为你们承许眼根是一种色法，是一种无情法，以一种色法又如何了知另一种色法呢？根本不能了知。

麦彭仁波切的《释量论大疏》讲了很多有关这方面的道理。有时候特别想翻译，但是这个工程非常巨大，而且，翻译完以后可能也没有人看得懂。法称论师在《释量论》的颂词后



面说[①]：就像江河融入大海一样，如此甚深智慧的论典唯有融入自己，世界上的其他人不会了知。的确是，法称论师的智慧相当尖锐，对一切事物的本体分析得非常透彻。因此，闻思过《释量论》、《俱舍论》这些论典，很多小的问题都会轻而易举通达。但是究竟能不能翻译也只有以后再看，这些都是随着自己心情的波涛随存随灭的法，现在也不好说。

有部宗认为经部所说的以识来见外境不合理，因为识是无有阻碍的法，如果以识来见，墙壁外的法也应该可以见到，事实上根本见不到的缘故，应是以根来见外境。实际上，以根来见更不合理，比如有玻璃阻挡时还是可以见到外面的景物，而眼根这种色法又怎么会穿过阻挡的玻璃直接见到外面的色法呢？肯定不能见。这说明并不是以根来见的，而是通过识来见色法的[②]。

无论任何对境都应该由识来现见并了知，离开了识又如何能了知呢？绝不可能了知。虽然不是真正通过眼根见到色法，但是眼根不存在，也就如同盲人一样根本不能取境。因此，眼根是一种增上缘——眼识取境的一种辅助力量，取境能否成功也取决于它的存在与否，不过真正的领受者应该是识，如此承许非常合理。

下面通过镜子的比喻来说明经部宗的观点。

比如说镜子当中显现一个瓶子，并不是瓶子真正到了镜子里面，只是与瓶子相同的影像在镜子中出现。因为镜子是具有

---

① 《释量论》：彼诸慧能无劣弱，亦无通达甚深性。彼诸增上精进者，亦无能见最胜性。诸众生中我相等，继持善说不可得，如众河流归大海，吾论隐没于自身。（法尊法师译）

② 经部宗认为，虽然识可以见到色法，但并不能见到所有的遮障之法，只有因缘具足时才可以见到；如果因缘不具足，识也见不到。



八种微尘的色法，而瓶子也是具有八种微尘的色法，如果真正的色法——瓶子出现在镜子里，那是不是原来的镜面已经不存在了？这显然是不合理的。

经部宗特别强调说：显现在识前的一切部分仅仅是外境的行相而已，而在识前显现的外境行相，是由真正的外境这一隐蔽分指点才得以显现的。就好像镜子中显现的只是瓶子的一个行相，并不是真正的色法——瓶子。同理，人们见外境也只是见到外境的行相，并不是真正的外境，真正的外境是一种隐蔽分，通过它可以指点出这一行相。

比如一百个人见同一个瓶子，每一识的行相各不相同，也就是说，任何人也没有见过真正的外境——瓶子，但瓶子的行相可以在每个人的眼识中显现。就好像一百个镜子同时对着一个瓶子，这一百个镜子当中都会出现瓶子的行相，你不能说一百个镜子里有一百个瓶子，也不能说瓶子的一部分跑到镜子里面去了。同样，一百个人见瓶子的时候，瓶子自己的本体以隐藏的方式存在，但瓶子的行相可以在一百个人的眼识当中出现。

由于每个人都有各自不同的意识部分，一百个截然不同的相续中，必定各自存在着了知瓶子的现分或识分。如果不是这样，而是如有部宗所说的仅仅依靠眼根来见，那么，由于不存在了知瓶子的现分，也就根本不可能见到瓶子。因此，应该承许以识来见外境。然而一百个人在见瓶子时，各自眼识前所显现的那一行相，不会出现在其他相续面前，互相绝对不会混杂，因为相续是互为异体的。

所以说，只要显现，就一定是意识的一种自现。这一点是谁都不可能推翻的。但是，显现的行相不可能无因无缘中产生，因而能指点出行相的外境应该存在。



“指点出行相”是经部宗比较关键的一句话，他们认为：外境——瓶子这种隐蔽分存在，就如同镜子中可以显现瓶子，而且瓶子的颜色、形状等无有丝毫差别地在镜中显现一样，外境的所有特点和形象可以完全显现在眼识当中。人们在取舍的过程中，只是将显现在眼识中的行相与真正外境的自相错认为一体而已。我们平时照镜子也是这样，看到自己的面容在镜子中显现时，经常认为：“我现在瘦了、难看了……”其实镜子里的面容并不是自己真正的本体，而是将镜子里的影像和自己的自相误认为一体。实际上，眼识见到瓶子时，我们认为已经见到了瓶子，实际只是见到了瓶子的行相，并非真正见到了瓶子，只不过将瓶子的行相当成了自相，如此而已。

这就是经部宗不同的观点：外境——真正柱子的本体是一种隐蔽分，任何人都见不到、摸不到，人们见到的柱子只是一种行相，真正的柱子以潜伏或隐蔽的方式存在着。

虽然所谓的外境也是以微尘组成的，对其逐渐抉择就可以了知为空性，但只要承认外境，就必定要承认经部宗这一极富合理性的观点。

以比喻来说明这些道理，比如以染料改变的玻璃作为现量，真正玻璃所取的只是染料的影像。此处的“染料”并不是指给其他物品着色的颜料，而是说，各种颜色的布匹上放置一个水晶球，水晶球的本体是透明的，但我们看的时候，就好像布匹的颜色已经染在了水晶球上。其中，布匹的颜色如同真正的外境，水晶球即是识，而水晶球上见到的布匹颜色则是行相。水晶球是可以现量见到的，当我们将水晶球放在布匹上时，透过水晶球可以看到布匹各种各样的颜色，而真正布匹的颜色却丝毫未见。



Chapter 54

经部宗虽然承认外境，却认为这样的外境以隐蔽分的方式存在，我们根本看不见外境的本体，只是看到它的行相。对于这种观点，有人提出疑问：既然隐蔽分的外境可以通过行相见到，那么，食肉鬼也是一种隐蔽分，为什么普通的眼睛根本看不到它的行相呢？因为瓶子与食肉鬼这两者都是隐蔽分的缘故。

一般来讲，因明中也说：我们前面不存在食肉鬼，没有现见的缘故。其实这并不是一个非常正确的推理。为什么呢？食肉鬼即使存在，依靠肉眼也根本见不到，因此不能以“未现见”来断定食肉鬼存在或是不存在。

通过这种方式思维和辩论非常重要。但是在辅导和平时研讨的时候，很多道友不要语气太重了，小乘论师们都是非常了不起的大成就者，只不过显现上有些观点不同而已。以前藏传佛教的有些论师一开口就是骂人的口气：小乘宗如何如何，他们邪见如山……萨迦派、格鲁派的邪见……当然，高僧大德们如何宣说都是可以理解的，其中都具有一定的密意。但我们平时辅导、研讨的时候，对与自宗稍微不同的观点最好以比较平和的语气进行宣说，简单叙述对方观点就可以了，千万不要妄下评论，否则，由此造下的罪业也会非常严重的。所以，对于小乘宗甚至外道，在叙述对方观点时，语气、用词等方面一定要注意。



对方在提出上述疑问的同时又说：外境在第一刹那能亲自见到，第二刹那以后就变成隐蔽分。

这种观点显然是他们对经部宗的观点没有通达。比如第一刹那如果能够真正见到柱子，第二刹那为什么见不到呢？因为不论所缘缘、增上缘还是近取因，只要在第一刹那时具足，第二刹那同样应该具足。所以，第一刹那如果能够直接取外境，第二刹那就没有任何理由只取外境的行相。

从经部宗的角度来说，外境与食肉鬼虽然都是隐蔽分，但此二者之间存在很大的差别。也就是说，外境瓶子等可以指点出它的行相，而食肉鬼无法指点出它的行相，识除了缘取外境所指点的行相以外，不可能缘取其他的法，就好像镜子中永远不可能出现真正的色法，却可以显现色法的行相一样。比如镜子放在经堂当中，经堂里的柱子可以显现在镜子当中，但经堂外面的柱子能不能在镜中显现呢？根本不会显现，因为环境不相符。因此，食肉鬼和瓶子虽然同样是隐蔽分，但是，瓶子可以显现，而食肉鬼不能显现。

通过镜中影像这一比喻，便可以轻易了知经部宗的观点，所以麦彭仁波切特意运用了镜子的比喻来说明。《中观庄严论自释》和《难释》，以及宗喀巴大师和甲操杰的讲义中都没有运用这种比喻，唯有麦彭仁波切以其独特的智慧开创出了这一简明易懂的比喻。

经部宗与唯识宗虽然都承许看见外境时是识的一种行相，可以称之为有相派，然而，经部宗承认真正的外境以隐蔽的方式存在，唯识宗则认为一切万法都是自己心的一种自现、心的一种游舞，除了自己的心以外根本不存在独立自主的外境。但是有部宗并不承认这样一种行相，因此科判上说无相派的原因



也是如此。

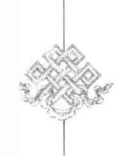
而有相派在观察所取境行相与能取之识时，出现了相识等量、异相一识、相识各一三类不同的观点，下文将会对这三种观点逐一予以论述。

此处涉及的名词一定要记住，不然，对于下面将要讲到的问题很难分析清楚。首先说何为能取相、何为所取相，在眼识前显现的行相即是能取相，在外境上显现的行相则称为所取相。世间从未学过宗派的人也是这样说的："我看见了柱子，柱子是红色的。"其中，柱子红色的部分就是所取相，人们眼识前所显现红色柱子的行相则是能取相。也就是说，能取相是从执著的有境来讲，所取相则是从所执著的对境来讲的。

对于能取相和所取相有三种不同的观点。首先是能所等量，比如花色的布匹上有白、红、蓝等八种颜色，那么，在能取心识上同样会显现八种不同的颜色，能取和所取的数目相等，这就是能所等量，也叫做相识等量。这是一种观点。

还有一种观点是异相唯识，比如花布上有八种颜色，也即所取上有八种颜色，但能取上唯一是一个识的本体。"异"就是指外境很多，"唯识"则是指唯一识的本体，这叫做异相唯识。此处的"唯识"并不是指唯识宗，而是从能取的角度来说只有一个识的本体，"异相"则是从所取的角度说可以呈现很多行相。

最后一种观点称为相识各一，比如花布上虽然有八种颜色，但他们认为所取相只有一个，能取相也只有一个，二者是等同的。虽然这一观点与能所等量的观点同样承许能取与所取数量相等，但能所等量这一宗派认为所取有八种颜色，能取也同样有八种颜色；相识各一这一宗派并非如此承认，他们认为



所取与能取各有一个，如同将鸡蛋从中间划开一样，一边是所取，一边是能取。

有关这方面的问题，麦彭仁波切在《释量论大疏》中通过各种各样的教理进行论证，格鲁派的克主杰在《释量论大疏·理证海》中建立了自己的宗派，也宣说了很多相关的道理。格鲁派和前译派有一些不同的观点，但以理证观察时，自宗麦彭仁波切的观点在抉择名言时非常合理。

有人提出这样一个问题：对于上述能所等量、异相唯识和相识各一这三种观点，本论的作者静命论师的观点究竟如何呢？

有关这一点，宗喀巴大师和甲操杰在《中观庄严论笔录》中都没有提及，但克主杰在《因明七论总说》以及《释量论大疏·理证海》当中讲得比较清楚：不论讲因明还是讲中观，都应该站在异相一识这一观点来宣讲。

对于因明的究竟观点，慧源大师、洛丹西绕、鄂译师等都承许因明的最究竟观点是中观宗；克主杰则认为，因明的究竟观点应该是唯识宗。麦彭仁波切在《释量论大疏》中说：学习因明非常重要，如果不学习因明，对于本师释迦牟尼佛的教法很难生起不可动摇的定解，也不能摧毁除自宗以外的各种邪魔外道，而因明的究竟观点应该是真相唯识宗。萨迦派的个别高僧大德则认为，因明的最究竟观点应该是假相唯识。藏传佛教中也有各种不同的观点。

按照真相唯识宗来讲，格鲁派的这种观点既有合理的地方也有不合理的地方，麦彭仁波切在《释量论大疏》中对此作了详细阐述。对于上述三种观点，本论承许在名言中相识等量的观点非常合理，虽然后文也对相识等量作了遮破，但所遮破的



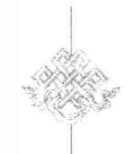
并不是自宗所承许的相识等量。这个问题非常重要，大家在分析过程中应该注意。

麦彭仁波切在这里首先按照格鲁派的观点来讲，认为外境有形形色色、各种各样的行相，能取的唯一是心识。在宣讲唯识宗的观点时，这种观点还是比较合理的，因为从自证角度来讲，的确是唯一的自明自知的识，从心相续的角度也是自明自知的心。然而此处并不是在宣讲总的唯识宗观点，而是对于上述三种观点中的所取和能取进行分析和探讨。因此，格鲁派个别论师所说的异相一识，在此处抉择名言时虽然具有合理的一分，但从具有多少个外境和多少个有境的角度来讲极不合理。

因而麦彭仁波切说：此处的观点，以名言量成、无有妨害的绝对是相识等量，我本人也唯一依照这种观点来讲解，这也是《中观庄严论》的意趣所在。《自释》和《难释》对这个问题都没有讲述，可以说麦彭仁波切的这部《文殊上师欢喜之教言》是最广的。

在下文遮破唯识宗所承认的“能所等量”的过程中，因明前派有一部分论师认为：取蓝色对境时，外境有八种所取，有境也有八种能取，而且这八种所取全部是同一种类别。这种观点是不合理的。麦彭仁波切在《释量论大疏》中说：八种所取不应该是同一种类别，从外境的角度来讲可以说是一种类别，但实际上，有白色、黑色、红色、黄色等不同颜色，否则，白色变成黑色、黑色变成红色，这样是绝对不合理的。对唯识宗的能所等量进行遮破的原因也在于此——承认同类是不合理的。

这个问题非常重要。像前辈个别论师所承许的那样——取蓝色等的若干同类识全部一并生起，这样一来，显然与教证相



违，因为世尊在经中说“无有前后而生二心，无有是处”以及“一切有情即识之一相续”。“无有前后”即是指同时，也就是说，同时产生同类的两种心是不可能的。麦彭仁波切在《释量论大疏》中说：比如去花园时，耳边听到小鸟悦耳的鸣叫，口中含着香甜的糖果，身体接触到丝丝凉风……由于这六种识并非同类识，因此可以同时产生；而同类的两种识在一个众生的相续中同时产生，则会出现两种相续的过失。

对方为了远离这种过失而辩解说：“这一教证的密意是指异熟的阿赖耶识。”阿赖耶可以分两种：一种是习气阿赖耶，一种是异熟阿赖耶。他们认为，佛经的密意应该是指异熟阿赖耶不能同时存在很多。

对方虽然对经中的观点作出了如上解说，但这种说法并不合理。唯识自宗承许，异熟阿赖耶是眼根等以及色声香味等千差万别的行相的依处。这与你们所诠解的佛经密意明显相违了。再者，前代的法称论师曾亲口说过：“彼等中同类……”由此也可以说明佛经的密意是指同类的两种识不可能俱生。你们所谓“同类”的这一观点与法称论师的这一教证明显相违。因此，劝你们尽早舍弃自己的观点。

对此，麦彭仁波切说：通过理证也可以清楚地认识到，佛经中所谓二心不同时产生的意趣，实际是从违品与对治的角度来讲的。比如人我和人无我、烦恼和智慧，这样的违品不能在一个人的相续中同时产生。而“识之一相续”中的“一”是指本体上唯一，即便解释为“外境不存在而远离我、我所以及能取所取的唯一心性存在”也是非常合理的。

如果有人问：纵然这种解释无有不合理之处，但有什么必要呢？



由于佛经的密意并不是指异熟阿赖耶，而是说不同类的两种心可以同时产生，同类的两种心不能同时产生。如此一来，异熟阿赖耶因为显现处所、身体、受用等各种各样的行相而成为迥然不同的过失绝不会出现，因此与你们的观点比较起来，显然更胜一筹。

上文已经说过，麦彭仁波切自宗承许相识等量的观点，既然此处遮破了相识等量，对于自宗所许的相识等量会不会有妨害呢？

本论《自释》所谓“非为而宣称”中说的破“相识等量”的这一理证，否定了其他相识等量的观点，间接也已经说明了自宗所许相识等量的观点非常合理。



Chapter 55

前面已经讲了，无论中观还是因明，名言中都应该承认自证，这样的自证，依靠静命论师的教证可以成立。所谓的自证，就是远离一切无情法，它自己的本体是明清的、自明自知的识。在宣讲自证的过程中，我们分析了三种观点——相识等量、异相一识、相识各一，在抉择名言时，到底是承认相识等量还是承认相识各一？对于这一点，应该通过自己的智慧对所谓的能取究竟怎样取境的道理进行分析。

当然，《大圆满心性休息大车疏》当中将所取能取分别安立为一刹那和二刹那①，此处则是按照因明和中观的说法来讲的，与《大圆满心性休息大车疏》所说的有一定差别。此处所谓的所取和能取是指什么呢？缘取外境时，外境上各种各样的相即是所取相，根识上显现的各种各样的行相则是能取相。

实际真正去观察时，能取相和所取相没有差别，除能取相以外找不到单独的一个所取相，除所取相以外的能取相也是找不到的。但在分析名言时，从外境的角度安立所取相，从有境的角度可以安立能取相。这时，所取相上的所有特点是否在能取相上全部显现？比如执著花色的布，所取相上有白、红、蓝等很多颜色，那能取相上有没有这么多的颜色呢？如果说没

① 《大圆满心性休息大车疏》：所取是指依靠所取境，第一刹那生起的寻思，即执著所取境的心王。能取是指此后产生的一切伺察意心所。



有，仅仅是一个识的本体，按照麦彭仁波切的观点，这种说法是不合理的。当然，从最究竟的角度来讲，一切万法唯心造，所有外境的相全部在一个心的本体上，这一点中观派也是承认的。但是依靠唯识宗的观点观察名言时必须以量成立，麦彭仁波切在《释量论大疏》中再三强调：在这种情况下，相识等量的宗派非常合理。

对于此处所讲的内容进行详细抉择的论典，除自宗全知麦彭仁波切以外，其他论典中几乎没有宣说过。那么自宗为什么承许相识等量呢？这并不是麦彭仁波切或者个别论典中说说而已，我们在执著外境时，真正通过智慧观察就会发现：只有如此承认才能真正安立名言，否则，即使名言中也会有很多现象无法解释。

因承许“相识各一”而出现的种种过失，不要说胜义中即使名言中也难以避免。在胜义中以离一多因进行观察，所谓的相识各一当然是不可能成立的，但即使在名言中，这一观点的诸多过失也在所难免，比如花色布匹上有白、红、蓝等八种颜色，只要具眼目者都可以看到这八种颜色，可是你却偏偏要说只有一个外境，这显然不合理。

在没有详细分析时,虽然可以笼统地说外境只有一个,但详细观察便会了知:外境并不是只有一个,它上面有白、红等八种不同的颜色。既然如此,能取相也必定不是一个,因为执著白色的眼识与执著红色的眼识肯定不是一个。如果你说是一个，那一定是眼根出了问题。比如镜子当中显现花色布匹，镜子中的白色不会显为红色、红色不会显为蓝色，否则与现量相违。

因此，真正详细观察时，所谓的相识各一不仅胜义中有害，甚至名言中也不合理。



“异相一识”的观点也同样不合理。诸多高僧大德在遮破“异相一识”这一观点时，经常以“这种观点难道是空衣派吗”的讽刺口吻进行反驳。所谓的空衣派也就是指裸体外道，由于没有其他衣服，只将虚空作为衣服，因此称作空衣派。

异相一识的观点也不合理，为什么呢？外境存在的各种相全部是心识一个本体的话，那就与裸体外道无有二致了。其原因会在下文进行阐述，此处不作广说。

在上述三种观点中，“相识等量”这一观点虽然在胜义中不能成立，但在名言中非常合理；而其他两种观点，不仅胜义中即使名言中也具有诸多过失。

诸多高僧大德和论师们对于上述三种宗派无法分清的原因是什么呢？正是由于混淆了分别和无分别的概念，才导致众人无法清晰辨别上述观点，而能够真正宣说其中正理的人更是凤毛麟角。

那什么是分别和无分别呢？《俱舍论》当中已经介绍过这个问题，比如心中产生“这是瓶子、这是柱子”等执著，这就是分别；而在五根识面前显现的法，如眼根现量见到柱子，虽然见到但未产生任何分别念，这叫做无分别。也就是说，耳朵首先听到声音，这时声音虽然已经听到了，但是没有产生任何分别念，就好像瓶子在镜中显现一样，虽然显现，但镜子根本不会产生分别。随后，依靠这种声音，心中生起“悦耳”、“吵杂”等种种分别念。所以，现量是无分别的，比量则是依靠分别念来安立的。

下面麦彭仁波切对于无分别面前如何安立、分别面前如何安立的问题进行详细分析。一般来说，如果对如何取舍事物等问题丝毫不在乎的话，这些问题也就无关紧要。那我们在这里



百般抉择的原因是什么呢？无非是要破除众生无始以来的实有执著。如果通达名言中如何现见外境或者如何取外境的道理，也就真正明白了实有的心识根本不存在。因此，具有智慧的人一定要细致分析此处宣讲的道理。

实际上，无分别识前不同对境的行相不会现为一体，一体也不可能现为异体。无分别与遣余并不相同，《量理宝藏论》也说：本来不是一体的法可以将它执著为一体、本来是一体的法可以分开执著为很多等等。在遣余当中，可以在柱子上分无常、所作、有为法、有实法等很多类别，然后有为法和无常也可以在同一个柱子上安立。但是，在无分别面前，一就是一，多就是多，根本不可能出现混淆，比如花色的布在无分别根识前显现时，白色不会显现为红色，红色也不会显现为蓝色。否则，外境上有八种颜色，有境面前只显现一个；或者外境只有一个，有境却显现很多，这说明境和有境已经完全错乱了。

在分别念面前，外境虽然没有很多，但依靠分别念可以执著为很多，通过语言宣说的时候也可以说成很多。而无分别所领受的是外境原原本本的行相，这就是无分别的功能和特色。

从无分别的角度，见到瓶子的自相时，必须以时间、地点、行相毫不混淆的方式来取自相。也就是说，眼睛现量见到瓶子时，只是见到现在的瓶子，不可能见到过去和未来的瓶子；而且，只是看见面前存在的瓶子，其他地方或者背后的瓶子根本见不到；瓶子的瓶口、瓶腹、瓶底等众多不同的特点，在眼根面前可以如理如实地显现，而不是将瓶口、瓶腹全部混为一体。外境如此显现的时候，识也会如是跟随，见瓶口的眼识不会见瓶底，见瓶底的眼识不可能见到瓶腹，在眼识上完全是毫不混杂、清清楚楚的显现。



对于上述道理，通过各种方式观察也会发现：的确应该如此抉择，否则名言中的很多问题也没有办法解释。因此我们必须明白，见到瓶口的眼识并不是见瓶底的眼识，而所见的瓶口还可以分东南西北上下等很多不同部分，外境有多少，有境就应该有多少。

总的来讲，我们可以说见瓶子的眼识只有一个，然而，见瓶口的识肯定不是见瓶底的识；瓶口也可以分东南西北等很多，见东边瓶口的识不可能是见西边瓶口的识；然后西边的瓶口也可以有很多部分，这样一来，外境可以说是无以计数，能见的有境也是无量无边的。

如果像异相一识所承许的那样则不合理——外境各种各样，心识只有一个，这样一来，在名言中也就根本分不清楚。比如瓶子可以分瓶口、瓶腹、瓶底等众多部分，可是有境上只有一个瓶子，如果对有境所显现的瓶子进行观察：它是否具足瓶口的部分？是否具足瓶底的部分？即使在有境上也不得不承认，应该存在瓶口、瓶底等众多部分，又怎么能说心识只有一个呢？根本不是一个。

对于这一观点，麦彭仁波切在《释量论大疏》中宣讲得不是特别广，他说：名言中应该承认相识等量，有关这方面的详细道理，可以从我造的《中观庄严论释》当中了知。

当然，将这一切综合起来，取瓶子的识就只有一类而别无其他。不论是见瓶口的识还是见瓶腹的识，全部概括起来说，可以称之为见瓶子的有境。就像世间人见到瓶子时，根本不会说"我见到了瓶口"、"我见到了瓶尾"，他们对于瓶口上方的微尘和瓶口下方的微尘根本不会观察，也没有必要观察，只要笼统说明就可以了。但是正在安立宗派的此时，对于这些道理



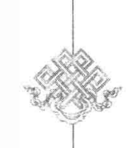
必须观察。作为学习中观和因明的人来说，必须通达真正的名言实相，自相续中一定要生起一种定解。这样一来，任何智者来到你面前，都不会改变你对名言的判断方式，这个问题非常重要。

分别而言，取瓶口的眼识只是随着取瓶口的外境，而根本不会取瓶底。同样，瓶口也有上面的微尘、下面的微尘，下面的微尘也有东南西北等很多不同的部分，那么，见瓶口的识、见瓶底的识和见瓶腹的识是不是同类呢？不能说为同类，否则见瓶口的识也应该见瓶底、瓶腹，见瓶腹和瓶底的识也全部变成见瓶口的识了。瓶口的上下各个不同类的部分只是充当瓶口之一识的设施处，就像五蕴作为“我”的设施处一样。因此，总的来说只有一个类别——见瓶子的识，但在详细分析时，可以有很多不同类别的眼识出现。

如果普遍推及，同类的两个识始终不会同时生起，这一点相当重要。很多人对分别和无分别根本分析不清楚，所以在解释佛经教证的时候也是非常害怕。但是麦彭仁波切说：一个众生的相续中，可以同时存在很多不同类的无分别识，而同一类的无分别识只能有一种；分别念也只能有一个，同一相续中不可能同时出现两种分别念。如此承许不会出现任何过失。

假设在缘对境同一个瓶子时，取瓶子的同类无分别识或者有分别识同时出现两个，那么有境也就成了两个，这样必定会导致相续也变成异体。

在分析因明和中观的时候一定要清楚，一个众生只有一个相续。所谓的一个相续，是指在同一个时间当中只能产生一个分别念。当然，不同时间产生很多分别念也是可以的，比如刚刚生起了信心，之后产生了嗔恨心，过一会儿又生起了傲慢



心……不同的时间当中，分别念也可以产生很多。但是在同一个时间当中，信心、嗔恨心、傲慢心等很多不同的分别念是不可能产生的。

从无分别的角度而言，眼耳鼻舌身五种不同类别的无分别识可以同时产生。比如花色布匹当中有白、红等很多不同颜色，其中白色也有东南西北以及中间的部分，而缘取中间白色微尘的眼识只有一个。如果说有两个取中间白色微尘的眼识，就变成有两个相续在缘取中间的白色微尘了。为什么呢？因为同时存在两个同类的无分别识就说明有两个不同的相续，比如一个镜子面前放一个瓶子，在这个镜子里只能显现一个瓶子，不会显现两个；如果有两个镜子，瓶子就会在两个镜子当中同时显现。同样，众生如果有两个相续，外境上的一切特点可以在这两个相续当中同时显现；而在一个相续中，外境所取是一个，能够显现的有境也只有一个。

这样的剖析，尤其对分别邪执非常严重的众生非常有利。通过上述分析，名言中的很多现象都可以如理如实地解释，自己的内心也会生起一种诚挚的定解。对于这样的道理，大家不要只是在口头上辩论，应该真正对麦彭仁波切的智慧深信不疑。

假如说取瓶口的识是取瓶子的识，取瓶腹的识也是取瓶子的识，那么，取瓶口的眼识岂不是变成取瓶腹的眼识了吗？可是见瓶口的眼识中明明没有显现瓶腹，怎么能说取瓶口的眼识就是取瓶腹的眼识呢？就像镜子的比喻一样，镜子里显现的瓶口是不是瓶腹呢？肯定不是。如果你说是，毫无疑问，你的眼睛需要去看眼科医生了……

实际上，认知瓶口与了知瓶腹等所见的行境，圆满综合为

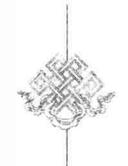


一而安立为取瓶之识，不至于变成不同的他体。就像轮胎、中轴、轮辐等组合在一起立名为车时，所有的零件并不是一体，但整体的车绝不会因此而变成两个。名言中未经观察时，月称论师或者静命论师可以承认这里有一辆车，也可以说“我看见了一辆车”，这样无有任何妨害。那么，车是怎样组成的呢？可以说车是由方向盘、车轮等很多零件组成的，那车轮是不是一辆车呢？即使世间人也不会承认车轮就是“一辆车”，否则会有很大的过失。

我们在执著瓶子的时候，必定已经遣除了非瓶以外的所有行相，这时，不可能执著除瓶子以外的柱子等法。取花色对境的时候也是如此，眼识在见到花色当中的蓝色对境时，蓝色也可以分东南西北等很多部分，如果取中间部分，这一识就不可能再见其他的对境。不论识还是外境都可以如此分析，这样一来，将识安立为一相续与一本体的方式也会轻而易举通达。

相反，外境如果不能再分，就变成了一个成实的外境，如此则有境也就只一个并且成为实有一体，可是根本不能如此安立。即使世间的工人、农民也会说：瓶子可以分瓶口、瓶底、瓶腹……这些特点是如何了知的呢？用眼识来了知。既然依靠眼识来了知，外境——瓶子上有瓶口、瓶腹等很多差别，眼识上是否存在这些差别呢？如果说存在这些差别，也就不能说外境和有境是成实的。所以这里所抉择的相识等量派是最合理的一种观点。而唯一成实的外境和唯一成实的有境正是此处所遮破的对境，你们千万不要承认，否则，诸多过失必定会落在你的身上……

再者，如果说取瓶腹的识与取瓶口的识是同类，那么，取瓶子的有境与取水的有境也应该变成一个。因为瓶口与瓶腹是



分开的对境，而瓶子与水同样是分开的对境，这样的话，取任何对境的识都应该成为一个。

瓶腹和瓶口本来具有两种不同的特点，但如异相一识所承许的那样，能取相只有一个的缘故，取瓶子和取水的有境应该变成一体。这样一来，缘取水的时候应该取瓶子，取瓶子的时候也应该取水……如此类推，人被看成牦牛、耳识变成眼识、鼻识变成眼识，因为外境虽然有很多不同的差别，但有境全部是一个识的本体。这样肯定是不合理的，如果是这样，不同类的识在一个人的相续中也无有立足之地了。但这是绝对不可能的，在众生的五根识前会各自显现不同的对境，这一点无论如何都要承认。这一点如果承认，眼识面前各种各样的对境为什么不承认？应该承认。否则，法称论师在《因明七论》中一直分析同类识和异类识也成了多此一举，因此你们千万不要这样承认。



Chapter 56

希望大家在听课的时候，对于正在讲哪一个科判一定要清楚。在认识自证之本体这一科判当中，麦彭仁波切运用比较广的理论，宣说了三种不同的观点——相识等量、异相一识、相识各一。这里有很多道友可能会误解，认为只有异相一识是唯识宗的观点，实际以上都是唯识宗的观点，经部宗同样也可以分为上述三种观点。

总的来讲，麦彭仁波切通过理证的智慧抉择名言时说，相识等量的宗派非常合理。在这个过程中，也讲到了因明前派以及格鲁派个别高僧大德的观点，当然格鲁派大德承许异相一识是有其密意的，但有些后学者没有通达其密意而作了直接承许，这样就非常不合理。

如果承许相识各一，眼睛见到花色的布时就不应该承认是花色的布，因为你并没有见到具有各种颜色的外境，这种说法显然不合理。如果承许异相一识，花色的对境在外境上确实存在，但在能取上不显现，也就是能取上只有一个而外境却有千差万别的行相，这一点肯定不合理，因为外境所取是通过能取来判断的。

所以，只有在“相识等量”这一宗派的基础上，蝴蝶身体上的斑斓色彩才可以被眼识所见。而依靠异相一识的承许，对境的颜色虽然五彩缤纷，能取却只有一种颜色，这显然不合理。或者，对境明明具有花花绿绿的很多颜色，却固执己见地



说："对境只有一个，有境也只有一个。"这样的能所各一也不合理。正如前面所讲，对境并不是如无分微尘一样不可分割，既然对境并非唯一的整体，能取为什么不能分？应该是可以分的。因此后两种观点显然不合理。

为什么不合理呢？首先讲相识各一这一观点。他们说外境的白色、红色等斑斓色彩都是存在的，虽然以次第性的方式见到，但速度太快的缘故，根本不能发觉。这种说法并不合理，比如"拉达"是藤条的名称，而"达拉"是达拉树的名称，如果快速重复"达拉"和"拉达"，也就根本分不清到底说"达拉"还是说"拉达"。同样，白、红等众多颜色在眼识前瞬间闪过，因此成为同时见对境上的白色、红色等，这样一来，红色变成蓝色……有境已经全部错乱了。

如果是异相一识，对境上存在白色、红色、蓝色等各种行相，但各种行相的能取并不存在，这样就成了识和行相二者毫无瓜葛。因为识上只有一种行相，所取相则是各种各样的，即使名言中也不合理。而且，显现的对境"蓝色"也具有中、边等分类，取蓝色部分的有境能取也应该存在如此多的不同分类，假设你说不存在这些分类，所谓的"唯识"已经成了无分之识。那么，在这一识上无有任何分类，所取却有各种各样的不同分类，此无分之识又怎么能作为正量呢？肯定不是正量。比如一块花色的布虽然有种种不同颜色，但在镜子里显现时只显现了一种颜色，毫无疑问，这块镜子已经坏了……

而承许"相识等量"的这一观点，在名言中堪称为取所量的正量。承认瓶子为多种微尘组合的自性从而否认"无分"瓶子的人，正是因为在识面前显现为"有分"才作如是承许的。比如照镜子时，面容上的任何部位都可以现见，镜子就是一种



正量。同样，外境有多少种颜色，只有依靠眼识来了知，这一点如果不承认，有部宗所承认的微尘组成的瓶子也应该不合理了。

在此“相识等量”的观点中也是同样，所取能取同类的两个识不会在同一时间生起，因为这两者只是在假立名言中分的，实际上无有异体。这一点一定要清楚，所取分是指外境具有各种显色和形色，能取分则是指眼识。当然，这是以色法为标准来讲的，实际上，包括意识在内的六识都可以有能取和所取的部分。

我们也不要认为：既然每个识都可以分能取和所取，那是不是同时产生了同类的两种识，这样不会有两个相续的过失吗？

从外境和有境的角度来衡量虽然是一个识的本体，但从反体上可以分为多种。比如眼耳鼻舌等五根识虽然在同一时间中产生，其实只有一个识的本体，但从反体或者从取外境的作用上可以产生不同的五种识。如同见到白色的布时，虽然只有一个见白布的识，但是其中又可以分为见白布东方微尘的眼识和见白布西方微尘的眼识，这些识虽然不同，但也不会出现多个相续的过失。

在这个问题上一定要分析清楚，不然，有时说有两种识就会导致众生变成两个相续；有时又说眼识的本体不是耳识、耳识的本体不是鼻识……真正来讲，这些不同类别的识并非本体不同，从识的本体上来讲是一体的，但识的内部存在很多不同的分类。比如总的可以说只有一个见蝴蝶的识，但这其中也可以分取白色的眼识和取蓝色的眼识，这两个识不能称为一体。

因此，眼识、鼻识是不是两种识呢？从识的角度可以说都



是识的本体。那此二者是一体还是他体？如果说是他体，众生应该有两种相续了；如果是一体，眼识变成了鼻识、鼻识变成了眼识……实际上，虽然都是识的本体，但是五根识当中的每一个都可以有很多的不同类别，总的来讲都属于阿赖耶识或者意识的范畴。同样，所谓的能取与所取也只是在名言中假立为两种，实际上是一体的。

在整个藏传佛教当中，萨迦派在安立名言时以假相唯识为主，格鲁派虽然以真相唯识为主安立名言，但是并不承认相识等量这一观点。麦彭仁波切说，此处宣讲的道理，任何大德都没有如此分析过，但即使是我孤身一人也可无所畏惧地说："在名言中绝对要承认这一道理。"具德法称论师虽然没有明显宣说这方面的道理，但是他的究竟密意也是如此承许的。

一般来说，很多人对转神山或者讲神通、气脉明点有很大的欢喜心。但是藏传佛教和印度佛教当中，有关中观和因明的论典是极其兴盛的，即使如此，像麦彭仁波切此处所抉择的观点那样，如此众多的论典当中是否作过宣说呢？这一点，只要诸位智者拜读一下印藏诸位高僧大德的所有论典就会一目了然。

大家对这一问题一定要重视。不论学因明、俱舍或者大圆满，都应该有一种重视的态度，这一点非常关键。学习任何一个学问都需要有一种兴趣，因此希望你们还是应该下一定的功夫，否则，如此甚深的智慧不可能轻而易举融入你的心间，包括法王如意宝在内的高僧大德们都是这样一步一步走过来的。

自宗全知麦彭仁波切的智慧的确非常殊胜，以前法王如意宝也经常说：我的传承弟子相续中的一分智慧以上，也完全来源于麦彭仁波切的加持。所以，对于所学习的论典，金刚道友



之间一方面应该互相探讨，另一方面一定要诚心祈祷自宗不共的传承持明上师，这样一来，其中很多甚深的内容也会轻而易举通达的。

关于这一问题，虽然有许许多多需要阐述的，但暂且简略说明到此。下面宣讲真实颂词的意义。

有部宗的观点存在很多不合理之处，比如直接见外境、不承认自证现量、时间成实、得绳实有、虚空实有等等。他们认为：自证是不合理的，因为所取是识，能取也是识，此二者是一本体的，如此一来就成了自己对自己起作用。佛经中说自己对自己起作用是不合理的，很显然，自证不可能合理。

尽管从形形色色之现境、能取之有境各自存在这一角度安立了所取与能取，但实际上，任何识只有遣除了车、墙等无有明觉的无情法自性，具有明觉法相的识方能得以产生。因此，凡是非无情法的自性就称为自身识或者自明自证。

自证应该是这样的，它并不是能取和所取分开的。其他论典中一直对自证到底是自己了知自己还是他识来了知等问题进行分析，有人认为这已经成了胜义谛的分析。实际上，麦彭仁波切在其他论典中说过：这种观察不会成为胜义的观察，真正的胜义观察是通过自生、他生等推理，说明所谓的成实在以理观察时根本不能成立。否则，“这个讲考是我考的还是你考的”、“这个包是你的还是我的”也不能观察了，因为一观察，这个包就不见了……

午二、说明彼为自证之合理性：

一无分自性，三性非理故，

彼之自证知，非为所能事，



故此为识性，自证方合理，

此处说，自证是一体的，根本无有其他的自性，不存在所知、能知和知者，它就是自明自证的。由于根本不是能取所取的这种了知，所以，这种识的本性称为自证非常合理。

所谓的“自证”必须排除其他有实法，而且是除自身以外再无有其他分的自性。对于它来说，所证的对境、由彼所生的证知者与所生之果——自证的本体皆不合理。因此，所说的识之本身证知自己，并非是像斧头砍木柴一样，真正产生由识所证知的对境以及能证知那一对境的事物。

直接来讲，不能说自证存在境、有境或者能生、所生，否则，自证到底是产生已经产生的还是产生从未产生的？如果说产生从未生的则不合理，自证还不存在的缘故，根本不能产生。如果说产生已生就更不合理了，因为能力已经具足，根本没有必要再次产生，而且，如同宝剑不能割自己一样，自己对自己起作用也完全不合理。

由于瓶子等对境是无情法，因而它们不可能有明觉，我们想要了知瓶子就必须依靠心识。而所谓的自证识无须像瓶子那样依靠其他法来了知，它不需要分真正的能取和所取，完全是自明自证的。因此，麦彭仁波切说：所谓的自证并不存在真正的能取、所取，只是成立心识的自明自知，这一点在名言当中必须成立。有关这一问题，无须多加观察，只要稍作分析就可以完全通达。

因此，只要相续中有自证产生，明觉的心就已经出现了，虽然不需要其他法来了知，但也不会出现不成为自证的过失，比如“船夫自己将自己渡过了江河”以及“灯自身照明自体”一样。



有人如果问：船夫是自己渡过了江还是他人渡的，这样观察会不会成为胜义的观察呢？不会成为胜义的观察。我们问船里坐着的船客："你们是自己渡的还是别人渡的？"他们都会说："是船夫把我们渡过去的。"船夫则会说："我自己渡自己……"另一方面，我们不会说灯自己照亮了自己，因为灯的本体根本不会有黑暗的遮障，灯本身是自明的。那么，自己作为所亮，自己又作为能亮，这样的能知和所知在一个灯的本体上可不可以分开？根本不用分开。所以，自己的心了知自心，这就是自明自证，没有必要分开能知和所知。

自证的真正定义就是如此。在自己的相续中产生一种明觉的体会，不论眼识、耳识、鼻识，从内证的角度都存在一种明觉的领受，这就是所谓的自证。对此，无须区分"能证是什么、所证是什么"，否则，对于灯也应该分"能明是什么、所明是什么"，可是这一点恐怕谁也无法做到。所以说，在名言未经观察的情况下，应该承认一种明清之识——自证。如果这一点不承认，无论中观应成派还是中观自续派，在名言中都是很难立足的。



Chapter 57

前面自证的本体已经讲完了，现在讲第二个问题——自证的合理性。因明中讲到四种现量，其中有一种叫做自证现量。按照有部宗的观点，他们不承认四种现量而是承认三种现量，这样一来，很多名言的安立也会非常困难。因此，应该承许自证，但所谓的自证也并不是存在一种真正实有的外境、自证者和证知的行为，下面继续宣讲有关这方面的内容。

由于自证是自明自知的心、是远离了无情法的自性，因此无论分别还是无分别，从内观这一侧面，只要是一种识就决定是自证。比如执著火焰的心识虽然不是自证，但是正在执著的时候，自己清晰了知自己正在执著这一外境，自己的心具有一种明清的部分，从这一角度可以称为自证。因此凡是众生的识都可以包括在自证当中。

然而，从本体上虽然无有可以分类的情况，但从反体来讲，所谓的识针对外境安立为所取，针对有境安立为能取，这时能否将所有的识称为自证呢？不可以。属于内观部分的识可以称为自证识，而执著外境声音以及色法等的眼耳鼻舌身五根识，从外境角度来讲不能称为自证识。

麦彭仁波切在与扎嘎仁波切的辩论书中，关于这方面的问题作了非常详细的分析：从外观的角度不可以称为自证识，因为是从对境角度安立的；从内观来讲，眼耳鼻舌身五根识以及所有的分别念都可以叫做自证。对于自证应该这样进行分析。



如果领会了建立所谓自证之名言的道理，那么世俗中自证合情合理，任何妨害也不会落到头上。

所谓的自证不仅讲因明的时候很重要，在讲中观时也十分重要。我们如果对自证的各种分类、作用以及与境证不同的种种特点了如指掌，分析问题的时候也就会非常轻松。尤其对外境和有境进行分析时，必须首先通达自证的概念，在名言中必须承认自证，否则，名言中的很多问题都会面临无法解决的困境。

格鲁派宗喀巴大师不承认自证，在《善解密意疏》中将此问题列为中观应成派的八大难题之一。这种说法是有密意的，他是从自证成实的角度进行遮破的。萨迦派以全知果仁巴为主的很多论师在有关中观的讲义中也已经清楚讲到了这种观点。实际上，我们并不是指责萨迦派和格鲁派的个别论师，但在名言中，按照月称论师或静命论师的观点进行抉择时，所谓的自证必须承认，如果不承认会出现诸多过失。

假如像唯识宗所承许的那样，自证成实存在的话，诸多过失决定不可避免，如《宝积经》、《楞伽经》中所说“识若自明则眼当自见”、“轻健者应骑在自己的肩上”，诸如此类的过失毫无疑问会落在自己的头上。然而，名言如幻如梦的自证可以承认，如此承认时，不会有任何理证妨害。

为什么承许自证成实就会出现上述过失呢？前文已经分析过，只要是成实，其本身就不可能作为对境。假如像唯识宗所许——自证依他起成实，自己就不可能了知自己，否则宝剑应该砍割自己，灯可以照亮自己，黑暗也需要遮障自己。那么，从名言来讲，灯可不可以自己照亮自己呢？应该说可以。因此麦彭仁波切也说，通过比喻可以充分了解，需要遮破的是实有



的自证，而不是如幻如梦、无有自性的自证。实有的自证绝对不能承认，否则，黑暗可以自己遮蔽自己、轻健者可以骑在自己肩上等过失决定无法避免。

虽然由感受对境的现相而假立为“所取”与“能取”，但实际上，从二者非为异体角度安立名言无有任何过失。中观应成派所许如幻如梦、唯识宗所承认的万法唯心，以及经部宗说执著的对境并非真实外境，这些都是合理的一种名言安立方法。除此之外，世间人所承认的“外境在那边、心识在这边”，心与境二者完全分开的一种关系将会导致永远见不到外境。所以，前面直接遮破了有部宗的观点，间接则说明唯识宗的观点非常合理。在名言中见柱子，依靠唯识宗的观点可以成立。如果不承认唯识观点——柱子是无情法、眼识是有情法，一者明清一者非明清，如此则以眼识见柱子也就很难成立。

从能取所取的角度来讲，可以说外境与心是分开的，可实际上，外境和心识全部是心的一种幻化，并非异体。比如做梦时见到山河大地、大象、骏马等似乎于外界真实存在，但真正对其进行分析，大象和执著大象的心识唯一是心的一种明分而已，除此之外，根本不存在一种真实的外境。

对于这个问题如果深入地讲解，最后大圆满的境界当中，一切都是自明自现的，所谓的清净刹土，也全部是自现圆满受用身的一种妙力。但在没有真实证悟之前，首先需要承认外境存在，就像梦中的外境存在一样，而且梦中也可以接触柱子等，或者见到已经去世的亲人，其实这些都是心的一种幻变。正因为能取与所取全部是识的本体，并且可以明显感受觉知，因此说所谓自证的名言的确合情合理。

从自证的本体上虽然不能分为能取和所取，但从反体的角



度，我们说自证者是自己明清的心、所证知的也是明清的心。比如瓶子的所作和瓶子的无常二者从本体上不能分开，但在分别念或名言中，此二者有一种假立的关系，无常有无常成立的理由，所作有所作成立的理由。同样，从不同的反体，自证既可以安立为所知，也可以安立为能知，但是真正实体分开的能知和所知根本不可能存在。

总而言之，所谓的自证就是如此，眼耳鼻舌身哪一种所知行相都可以产生明觉感受的本体，因此，在名言中感受一切对境也可以说是天经地义的事情。

上师如意宝曾经说过：如果对唯识宗的观点特别精通，大圆满的本来清净也就很容易领会。因明当中专门讲到明现因——“一切万法都是不存在的，明现之故”，既然是明现的，就全部是心的一种幻化，脱离心的幻化，所谓的无情法根本无法现见。所以按照唯识宗的观点，山河大地等一切法，凡是在心前显现的可以说为存在，在心前不显现的则不存在。

唯识这一宗派还是非常深奥的，需要通过丰富的理证来讲解。不然，凡夫众生的习气根深蒂固，一直认为外境在心识以外存在，比如我虽然在经堂听课，没有想自己的房子，可是房子肯定在经堂外面存在，而我的心识在经堂里面思维法义……这就是我们的习气染污所造成的。就像做梦时执著自己的房子，并且认为房子真实存在，可是对梦境进行分析就会发现：房子根本没有存在过。然而梦中确确实实有一间房子存在，这就是迷乱习气导致的。

麦彭仁波切在《解义慧剑》以及《释量论大疏》中都说：所有的比量最终可以包括在现量当中，所有的现量最终可以归属在明觉的自证当中。



很多人在学习经论的时候可能认为：自证也好，境证也好，对我来说没有什么关系，还不如观修一下生起次第、宝瓶气……实际上，没有通达自证，现量和比量也就无法安立，如此一来，所谓的名言也就根本无法建立。比如说“山那边有火，有烟之故”，这是一种比量论式——由果推知因，也就是说，现量见到了烟，烟是火的一种果，由此果可以推知有火。所以，如果承认观现世量的安立，那么自证就是必不可少的。

所谓的量可以分为名言量和胜义量，胜义量包括相似胜义量和究竟胜义量两种，而名言量则有净见量和观现世量。其中，观现世量是指凡夫眼耳鼻舌身等根识所得出的正量；圣者菩萨通过无分别瑜伽现量的智慧抉择的即为净见量。

究竟在哪些情况下可以承认自证？哪些情况下不能承认自证呢？如唯识宗所承认的实有自证，即使在名言中也不能承认，而中观应成派所承认的自证，在名言中则是不可缺少的。有关这一点，在法称论师《释量论》为主的论典中讲得非常清楚。

当然，藏传佛教的个别教派认为法称论师所承许的自证不应该承认。但是，中观应成派也好，中观自续派也好，你们承不承认比量？如果承认比量，比量的根源是什么呢？现量。现量的根源是什么呢？就是自证。自证如果都不承认，中观应成派说“山那边有火，有烟之故”的推理也不应该承认，这样一来，安立名言也成了一件非常困难的事情。因此说，按照麦彭仁波切的自宗，名言中承认自证无有任何妨害。

巳二、说明境证非理：

此处的境证主要是指有部宗所承认的观点，他们认为：眼



睛见色法时，色法原原本本存在，它与眼睛互相起作用而执著外境。如果像唯识所许如梦如幻的境证，或者像经部宗所说的识和识的行相那样，所谓的境证也可以承认，但是有部宗所承认的色声香味触五种无情法外境，依靠识来证知是根本不合理的，应该对其进行遮破。

境自性他法，彼将如何知？

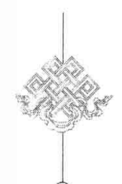
彼性他无有，何故知己彼？

能知所知事，许为异体故。

境的自性是除了识以外的一种他法，既然如此，“彼”心识又该如何证知？如同瓶子不会了知柱子一样，此二者是完全分开互异的本体，在识的本性中不存在无情法，识为什么能够像了知自己一样了知这样的无情法呢？根本不可能了知。因为你宗承许能知、所知异体的缘故，对此实有的外境，依靠异体的心识根本不可能了知。

自证是一种明觉的法，了知自己是可以的，但柱子、瓶子等是非明觉的一种他法，明觉与非明觉之间，就像光明和黑暗一样不可能存在任何关系，又如何依靠一者了知另一者呢？识与柱子之间不是同体相属，否则，识变成了柱子、柱子变成了识，这是不可能的。也不是彼彼所生的关系，识当中不可能产生柱子——眼睛里不要说长出一个柱子，即使一个小小的微尘也是不能堪忍的；柱子里面也不会产生识。除此之外，只要承认无情法在外境上真实存在、有情的心识是光明的本体，此二者由于是明与不明的缘故，根本不可能存在任何关系。

具有明觉的识与无情法的柱子、瓶子之间如果一点关系都没有，又凭什么说可以像了知自己一样直接领受与自己毫无关系的外境呢？



所谓的境证派，原本可以包括有部宗和经部宗，但经部宗并不承许直接领受无情法，而是执著一种行相，这样的行相与识其实无有差别。而有部宗完全承许外境实有，并且与识异体存在。因此，此处的境证派主要是指有部宗。

识的特点就是认定对境，同时可以亲身体验快乐、痛苦等种种感受。那么，识在领受外境的过程中，与外境又有什么关系呢？外境其实只是起到一种所缘缘的作用，并不是真正将外境取过来领受。除数论外道以外，真正的佛教徒都不会如此承认。

所以，当宗派的观点越来越高时，就像大圆满所讲的那样，一切外境全部是心的幻相。比如看见一个人，有人说此人庄严、有人说此人丑陋，外境如果真正实有，并且识也亲自领受此外境的话，就不应该产生如此截然不同的两种感受。正因为外境并非真正实有，识在判断外境时，每一个人的感受也会有所不同。因此无论任何法，只要是以识来感受或于识前显现，就必然是以明觉而了知的。

麦彭仁波切的《中观庄严论释》当中讲到了许多万法唯心造的概念，如果对此深入分析就会逐渐了知，外境的确是不存在的，众生在领受外境的过程中，全部是一种迷乱的错觉。不论唯识宗还是大圆满，都可以说：离开了明觉的识，任何人也不会了知外境，名言中的一切万法都与心有着非常密切的关系。

此处所讲的道理非常深，我们在了知瓶子的时候，明觉之识的本体上，瓶子可以明明显显地存在，然而这样的瓶子除了识以外根本不会在外境上真实存在。因为识是明觉的法，它的上面不可能存在一个非明觉的瓶子，而在瓶子这一非明觉的本



体上，也不可能存在一个明觉的识。就如同黑暗和光明一样，明觉与非明觉完全是互绝相违的两种法，此二者根本不会成为能取所取。

因此，眼识上有一种瓶子的行相，这就是见瓶子的概念，除识以外的一个瓶子如果真正存在，也就根本不可能依靠眼睛来见。由此可知，我们生活当中的一切见闻觉知都是一种明觉的自现而已，这上面的垢染得以清净时，大圆满所讲的如来藏光明自性也就会自然而然显现。

由于识自始至终不会超出自明自知的法相，所以它怎么能得到领受不具明知之无情法的机会呢？按照唯识宗抉择名言的方法，柱子等一切外境法都不存在，人们虽然可以说“我亲眼见到了某法”，但所谓的无情法不可能与有情心识互相起作用，眼识所见到的只是一种行相，真正的外境根本不存在。因此，取瓶之识前所显现的瓶子行相也不可能离开明觉之识的自性而另辟蹊径。

在如幻如梦的境界当中，识和外境可以存在一种关系，二者如果没有关系，也就不可能以识领受外境。所谓的外境可以说是明觉的一种本体，如此一来，识执著外境并亲身体验种种苦乐感受也成为合理。

此处在破境证的同时，已经建立了自证的合理性。只要成立了自证，名言中抉择外境也就轻而易举了。



Chapter 58

前面已经讲了，自证在名言中非常合理，这就是麦彭仁波切在抉择中观应成派见解时的一种独特观点。那么，所谓的境证是否合理呢？

大家知道，根识取外境时无有分别，我们经常会说根识“取”外境，而不会说根识去“执著”外境。因此，分别和无分别都可以说“取”，但所谓的“执著”只能用在分别念上。《般若经》或中观论著中经常用“缘”，它的范围比较广，“执著”和“取”的两种含义都有。

上一节课已经讲到，境证不太合理。为什么呢？外境上如果真正有一种相，由于是无情法的自性，也就不可能执著；而它也不能承许为有情法，否则就会失毁自己的立宗。总的来讲，在抉择唯识宗的观点时，因为外境也是明觉的本性，自己的心识取外境也就不存在任何危害；如果说真正存在一种无情法微尘组成的外境，那无论如何观察都无法缘取。当然在未经观察的时候，名言中似乎可以取境，只要稍加观察，所谓的取境就根本不能成立。

因此，通过对本论的闻思，自相续中应该了知：在没有观察的时候，人们可以认为耳朵听到声音、眼睛看见色法；通过名言量稍微进行观察，所谓的取境，除心识以外根本不合理。这是非常关键的一个问题，如果通达这一点，唯识宗和大圆满的见解都会很容易理解。这时虽然与其他个别宗派的观点不太



相合，但作为修学大乘的行人，通达唯识、中观、大圆满的究竟见解才是最重要的。

麦彭仁波切在这里引用了《自释》中的一段话：尽管事实原本如此，可是对于被固执外境的毒素弄得神志不清的宗派者来说这是不可能的，因为他们承认境识异体之故。

此处所说的“被固执外境的毒素弄得神志不清的宗派”，其实就是指外道和有部宗。当然，外道在原本就坚固无比的俱生无明的铁板上又钉上了遍计无明的铁钉，即使神志不清也情有可原。而有部宗则是很多阿罗汉和大论师们所开创的，说他们有些神志不清可能不太合理，但为了一些宗派的必要性，静命论师站在高度的立场，对他宗的观点用一种极其不满的语气说：这些人已经被固执外境的毒素弄得神志不清了。

大家不要以为：这是对外道和有部宗说的，与自己无关。所有的众生从无始以来就认为山河大地在外面存在，它是实实在在的、稳固的；心在自己的身体里面存在，自己见外境时就是见到了真实的外境。很多人认为：所谓的外境不存在只是一种理论而已，或者只是一种传说，怎么会不存在呢？这根红色的柱子明明立在经堂里，手可以摸到，眼睛也可以看到。凡夫众生已经完全被各种毒素弄得神志不清了，就像疯子一样，静命论师说的就是我们这些人。

作为大乘修行人，已经闻思了很多有关中观、般若、空性方面的法语，也许正在逐渐地清醒过来，但是，在相续中的烦恼没有断除之前，执著外境存在的分别念就很难断除，因为这些人始终认为境与识是异体的。

实际上，境与识之间只要不是同体相属的关系，领受对境就绝对不合理。应该了知：外境与识之间的关系，就像无常和



所作、火和火的热性一样，是同体相属的关系，所谓的外境与明觉的心识无二无别。在没有通达这一点之前，始终认为外境于彼处存在、心识于此处存在，这样一来，真正的感受外境也就不可能存在。所以，不管在眼耳鼻舌身哪一个识面前，只要有一种感受，就必定是明清的识，应该承许所谓的外境与识无二无别。

很多人会想：这肯定是不合理的，我眼睛明明看见柱子在外面存在，它是无情法，它不是明觉的识，明觉的识应该是我的眼识。实际上，眼识前所显现的柱子，除了柱子这一行相以外，外境中不可能存在，因为柱子存在的能立因根本找不到。

从因明的角度来讲，外境和心识之间属于彼生相属的关系，也就是说，依靠外境的所缘缘产生眼识。我们曾经说过：根的增上缘、外境的所缘缘以及作意这三种在一刹那间具足时，第二刹那间可以产生识。但这只不过是未经观察的一种说法，真正来讲，单单依靠火中产生烟一样的彼生相属，是根本无法感受外境的。

为什么这样说呢？首先，依靠外境和眼根产生眼识，如果识和外境是彼生相属，而外境可以被眼识见到，那么，同时的眼根也应该被眼识所见。因为眼识与它的因之间是彼彼所生的关系，既然如此，外境是产生眼识的因，所以可以见到，同样，眼根也是产生眼识的因，为什么不能见到眼根？应该可以见到。再者，由于有部宗属于无相派，也即取外境时无有任何行相。比如看见花色的布时，外境花花绿绿的行相并不存在，由它所产生的能取心识也无有任何花花绿绿的行相。如此一来，以眼识见到花布这一点又是凭借何种理证得以成立的呢？没有任何理证可以成立。所以说，如此承认在名言中极不



合理。

外道以及内道有部宗，不仅不承认外境的任何行相，而且连自证也不承认。这样一来，境识二者在名言中也就不存在了，这是一个很大的过失，人们看见红色的柱子、涓涓流淌的溪水都成了不应理。为什么呢？外境无有行相，心识中也无有行相，自证也就不复存在，既然自证不存在，所谓的见到外境也就成了一纸空谈，根本没有任何可以论证的依据了。

识的本性必须是明觉的法，不论眼耳鼻舌身哪一个识，如果它不是明觉的法，那就如同别人的对境不会成为自己的对境一样，甚至连处于自己面前的外境也无法现见了。

在未经观察时，我们可以说：你也见到了这个瓶子，我也见到了这个瓶子。大家都认为，这个瓶子不仅在你的眼识中显现，也可以在我的眼识中显现。实际上，《量理宝藏论》中说：自己面前显现的唯一是自己的对境，而不会成为他人的对境。这一点通过镜子的比喻可以了知，两面镜子中显现的瓶子虽然行相基本相同，但是不是一面镜子的行相到了另一面镜子里呢？根本不是。这一点只需稍加观察便能了知。

所以说，外境根本不可能真实存在，否则，识与外境就成了毫无瓜葛。这样的外境能否与识成为同体关系？肯定不可以。如果二者成为同体相属，要么识变成无情法，要么外境变成有情心识，这样肯定是不合理的。那这样的外境与心识可不可以成为彼生相属呢？在未经观察的时候可以，真正观察就会发现：产生这一刹那眼识的外境如果已经灭了，则不是此眼识的对境；如果未灭，就不能产生此眼识，因此也不合理。

最合理的观点是什么呢？就是外境不存在。外境不存在的话，名言中的见闻觉知都可以合理安立，否则一切都不合理。



对于这一点，大家在学习中观的过程中能不能在自相续中生起真正的定解？应该生起这样一种定解，这样一来，对所有的大乘经典都很容易理解，同时自己也会获得很大的利益。

有人也许会想：我们表面上天天分析眼睛和柱子或者耳朵和声音之间的关系，有没有这个必要啊？

对于中观未能深入了解之前，产生这种想法也是情有可原的。但只要稍微深入就会发现：凡夫众生一直耽著外境真实存在，实际上，如果外境存在，所谓的接触柱子、见到柱子也是根本不可能的。为什么呢？因为柱子是无情法、非明觉的，而眼识是有情法、明觉性的。明觉与非明觉二者，就像光明与黑暗一样，它们之间不可能成为能取与所取。这一点并非跟随他人而人云亦云，是依靠龙猛菩萨的理证智慧，通过自己的分析抉择所得出来的一个结论。

所以，每个修行人都应该明白中观的重要性，将理论与修行相结合，这一点非常有必要。以前高僧大德们的修行非常稳定，遇到任何违缘都不会随着外境而转，因为他们几乎都是经过几十年的闻思，自相续中具有一定的见解。我们这些后学者，原本就对佛陀的教法一知半解，再稍微遇到一点外缘的时候，自己的行为也很容易像墙头的稻草一样左右摇摆，到最后，自己的修行也会落入一种特别可怕的境地。因此，大家对中观、因明的每一个理论都应该详详细细分析，尤其在空性的觉受上深入地体会观察，这一点非常重要。

与现量见到外境"瓶子"相比，在自识前更是毫不隐蔽这一点，如果不是自证的本性，那么识觉知或感受对境也成了不现实的事。由于不具有自识隐蔽分，如同哑巴吃糖，完全不需要征询他人意见，自己可以明明清清了知自己的识，因此必定



是自证。见到瓶子就是自证的本体，假设否认这一点，名言中的觉知或感受对境也就成了不现实，因此必须承认自证。

在见瓶子时，可以说瓶子就是自己的心，除了心以外没有其他的瓶子。为什么呢？“瓶子存在，现量见故”，既然是现量见就必定要归属于自证当中，否则，根本无法成立瓶子的存在。因此，名言中自证存在是极其合理的。

巳三（说明无相观点不合理）分二：一、说明有相感受外境名言合理；二、说明无相感受外境之名言亦不合理故极低劣。

以经部宗的观点来讲，感受外境基本上合理。如果是唯识宗的话，感受外境则是非常合理的。此处主要讲经部宗的观点。

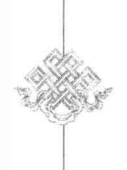
午一、说明有相感受外境名言合理：

识有相派许，彼二实异体，

彼如影像故，假立可领受。

经部宗承许，外境和心识虽然是异体，但如同镜中影像一样，有一种行相存在，因此假立的名言在这一宗派基本上可以安立。因为他们不承认领受真正的外境无情法，而是领受外境的一种行相，也就是领受心的一种明分，这一点是合理的。

经部宗承认外境实有存在，并且与六种识完全异体，但他们并不承认见到真正的外境，真正的外境始终是隐藏起来的。其实对于这种观点真正分析的话，还不如说外境不存在。因为在眼耳鼻舌身任何一个识前都未显现这一对境，只是显现了一种影像，也就是心识的一种幻化，真正的对境谁也没见过。这样一来，不如按照唯识宗所说的那样，直接说外境不存在，只



是心识面前的一种幻化。

如此承许会更加合理，因为经部宗举不出任何理由来成立外境真正存在。如果承许外境真正存在，心识为什么见不到？他们最大的过失，就是承许一种隐藏起来的真正外境，如果不承认这一隐蔽分的外境，经部的观点可以说与唯识宗非常接近了。

经部宗说：虽然不具备亲自领受外境隐蔽分的能力，但可以领受相似的对境——行相，以此同样可以安立名言。实际上，人们的见闻觉知都是一种明分的觉受，听到声音是耳识的明分觉受，见到色法是眼识的明分觉受，除此之外，无论识与外境接触还是不接触，都无法安立真实的名言。

午二、说明无相感受外境之名言亦不合理故极低劣：

外道以及内道有部宗承许无相，这种观点在名言中也极不合理。

不许以境相，转变之识宗，
彼觉外境相，此事亦非有。

根本不承许以境的行相转变为识的宗派，所谓的觉受外境也是极其不合理的。

他们承许外境实有存在，而且无有任何行相作为连结，那么，所谓的现量见到“蓝色、黄色”等行相也就何时何地都不能成立。比如将涂料染在水晶球上面时，水晶球会随之改变它的行相。然而有部宗认为：识就像水晶球一样，它上面无有任何行相。如此一来，蓝、黄等任何颜色或布匹放在水晶球下面，都不会使水晶球产生丝毫改变，这是绝对不合理的。



同样，如果按照这些宗派的观点，则由于外境是非明觉的无情法、识是明觉者，无有任何行相作为连结，境和识之间也就不存在丝毫联系。如经部宗所承许的那样，圆形瓶子的行相可以在识面前显现，可是有部宗不承许任何行相，这样一来，外境根本无法依靠识来了知。这一宗派，即使在安立名言时也是相当困难的。

《释量论》和《量理宝藏论》当中对有部宗进行驳斥的原因也是如此，《俱舍论自释》中关于见对境的问题上也作了驳斥：如果按照有部宗的观点承许，名言当中的见闻觉知全部都已经断灭了，因此不合理。

如果详细观察，在承认外境存在这一前提下，承认境识毫不相干的无相观点显然比有相的观点更为逊色，因为它已经抹杀了现量的事实。为什么呢？比如柱子是红色、长方形的，那么，在眼识中应该显现红色、长方形柱子的行相。如果不承认行相，柱子也就根本没有在眼识中显现的机会，所谓的现量见柱子显然不能成立。因此，从承许行相这一角度，经部宗的观点是合理的。

针对经部宗所许的隐蔽分这一点，夏瓦秋桑等论师说：这样的外境如果从未见到不合理，在第一刹那时应该见到，第二刹那之后才变成隐蔽分。由于第一刹那现见了，从此以后，即使未见到真正的外境，它的行相以总相的方式可以在脑海中显现。然而，经部宗并不是这样承许的。他们认为：真正的外境虽然实有存在，却从来没有见到过，这就是经部宗的不足之处。

有部宗认为：这些行相虽然不存在，但现量显现应该是存在的。



这是不可能的事情。行相如果不存在，所谓的现量感受外境也必然泯灭，这一点依靠理证可以成立。

以上，认为外境存在的无相派观点不合理的道理已经宣说完毕。下面对有部宗、经部宗、唯识宗，以及藏地诸多高僧大德承许异相一识等实一的观点进行破斥。



附表：内外道主要宗派观点

<table>
<tr><th rowspan="2"></th><th rowspan="2">宗派名称</th><th rowspan="2">主要观点</th><th colspan="2">对二谛之承许</th></tr>
<tr><th>胜义谛</th><th>世俗谛</th></tr>
<tr><td rowspan="4">内道各宗</td><td>中观应成派</td><td>着重抉择入根本慧定远离一切戏论之实相境界</td><td colspan="2">不分二谛，无有任何承许</td></tr>
<tr><td>中观自续派</td><td>抉择后得位分开二谛的观点</td><td>单空</td><td>一切显现万法</td></tr>
<tr><td>唯识宗</td><td>以三自性——圆成实、依他起、遍计执安立万法</td><td>圆成实</td><td>遍计所执法</td></tr>
<tr><td>小乘二宗</td><td>外境与心识均以刹那生灭的方式存在</td><td>无分刹那、无分微尘</td><td>经过摧毁与分析可以抛弃执著心的粗大诸法</td></tr>
<tr><td rowspan="3">外道主要宗派</td><td>数论外道</td><td>一切所知包括在二十五谛法中</td><td>三德平衡的自性主物与神我</td><td>由主物所变化的二十三谛法</td></tr>
<tr><td>胜论外道</td><td>一切所知包括在实、德、业、总、别、合六句义中</td><td>无情法之神我</td><td>由天神变化的万物乃不稳固、具欺惑之本性</td></tr>
<tr><td>顺世外道</td><td>以一理证门、三比喻、四理论抉择万法无因而生</td><td>四大</td><td>由四大所生之万事万物不稳固、具欺惑性</td></tr>
</table>



回向偈

所南德义檀嘉热巴涅　此福已得一切智
托内尼波札南潘协将　摧伏一切过患敌
杰嘎纳齐瓦隆彻巴耶　生老病死犹波涛
哲波措利卓瓦卓瓦效　愿度有海诸有情



ཡི་གེ་ཉི་ཤུ་རྩ་དྲུག་པ་འདི་དཔེ་ཆའི་ནང་དུ་བཞག་ན་དཔེ་ཆ་དེ་ཅི་འདྲར་
བགོམས་ཀྱང་ཉེས་པ་མི་འབྱུང་བར་འཇམ་དཔལ་རྩ་རྒྱུད་ལས་གསུངས་སོ། །